LOS GRANDES FILÓSOFOS

Bryan Magee

CATEDRA

Los grandes filósofos

Colección Teorema
Serie mayor

Bryan Magee

Los grandes filósofos

SEGUNDA EDICION

CATEDRA
TEOREMA

Título original de la obra:
The great philosophers

Traducción de Amaia Bárcena

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Intercontinental Literary Agency
© Ediciones Cátedra, S. A., 1995
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 26.467-1995
ISBN: 84-376-0909-7
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rogar, S. A.
Pol. Ind. Cobo Calleja. Fuenlabrada (Madrid)

Índice

PRÓLOGO 11
Bryan Magee
Investigador Decano Honorario de Historia de las ideas en el King's College
Universidad de Londres

PLATÓN
Diálogo con Myles Burnyeat 15
Profesor de Filosofía Antigua
Universidad de Cambridge

ARISTÓTELES
Diálogo con Martha Naussbaum 35
Profesora de Filosofía y Lenguas clásicas
Universidad de Brown

FILOSOFÍA MEDIEVAL
Diálogo con Anthony Kenny 59
Director del Balliol College
Universidad de Oxford

DESCARTES
Diálogo con Bernard Williams 81
Profesor de Filosofía
Universidad de California, Berkeley

SPINOZA Y LEIBNIZ
Diálogo con Anthony Quinton 103
Presidente de la Biblioteca Británica

LOCKE Y BERKELEY
Diálogo con Michael Ayers 127
Miembro del Consejo de Gobierno del Wadham College
Universidad de Oxford

HUME
Diálogo con John Passmore 155
Profesor Emérito de Filosofía
Universidad Nacional de Australia

KANT
Diálogo con Geoffrey Warnock 181
Rector del Hertford College
Universidad de Oxford

HEGEL Y MARX
Diálogo con Peter Singer 203
Profesor de Filosofía
Monash University

SCHOPENHAUER
Diálogo con Frederick Copleston 227
Profesor Emérito de Historia de la Filosofía
Universidad de Londres

NIETZSCHE
Diálogo con J. P. Stern 251
Profesor de Alemán
Universidad de Londres

HUSSERL, HEIDEGGER Y EL EXISTENCIALISMO MODERNO
Diálogo con Hubert Dreyfus 273
Profesor de Filosofía
Universidad de California, Berkeley

LOS PRAGMÁTICOS AMERICANOS
Diálogo con Sidney Morgenbesser 303
Profesor de Filosofía
Universidad de Columbia

FREGE, RUSSELL Y LA LÓGICA MODERNA
Diálogo con A. J. Ayer 325
Antiguo profesor de Lógica
Universidad de Oxford

WITTGENSTEIN
Diálogo con John Searle 347
Profesor de Filosofía
Universidad de California, Berkeley

Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración.

ARISTÓTELES

Este sentido de la admiración es el sello del filósofo. De hecho es el único origen de la filosofía.

PLATÓN

Prólogo

Dentro del mundo anglosajón, la filosofía está ausente en el bagaje intelectual de la mayor parte de la gente, incluso de la mayor parte de quienes tienen formación universitaria. Supongo que una mayoría de hombres y mujeres inteligentes, independientemente de su grado de formación, lee novelas y ve obras de teatro; tiene suficiente interés por la política como para leer los periódicos, y gracias a ello y a su experiencia laboral aprende algo de economía; muchos leen biografías y con ello aprenden algo de historia. Pero la filosofía sigue siendo un libro cerrado, excepto para los pocos que la estudian. En parte esto se debe a la profesionalización y la tecnificación en las que se ve inmerso el hombre del siglo veinte, y a la especialización que se da actualmente en todas las disciplinas —en concreto, el sistema de educación británico es susceptible de críticas en cuanto a que no proporciona una formación general a un nivel suficientemente alto. En parte se debe a que no preocuparse demasiado por las ideas abstractas es una de las cosas que más enorgullecen al anglosajón medio. Cualesquiera que sean las razones, lo cierto es que la mayoría de los anglosajones muy leídos conocen los nombres de los grandes filósofos, sin saber siquiera en qué se basa su fama, *por qué* son famosos los filósofos famosos.

¿Por qué son Platón y Aristóteles nombres tan conocidos más de dos mil años después de su muerte? Se podría plantear la misma pregunta acerca de otros filósofos de épocas más recientes. La respuesta es, por supuesto, que su obra forma parte de los fundamentos de la cultura y la civilización occidental. ¿Pero cómo? Este libro ofrece el principio de la respuesta a esta pregunta.

Si tuviera usted que ir a una universidad para estudiar filosofía probablemente encontraría que el núcleo central del plan de estudios gira en torno a la naturaleza, alcance y límites del conocimiento humano, algo que se denomina «epistemología» —del griego «episteme», que

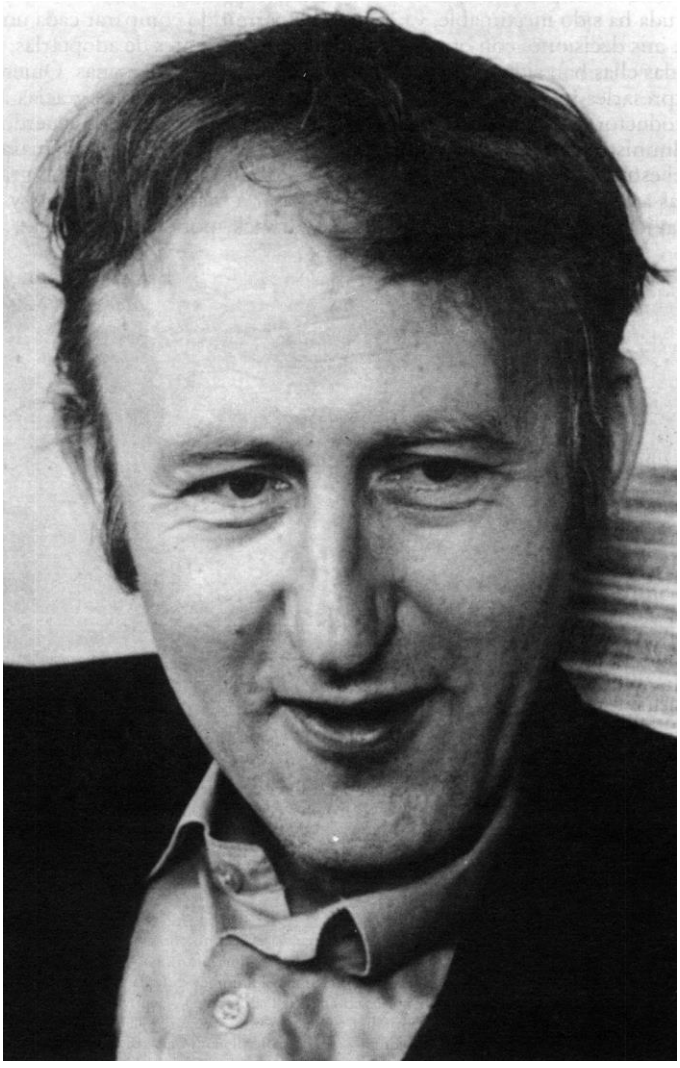
significa conocimiento. Durante casi toda la historia de esta disciplina, especialmente a lo largo de los últimos siglos, esto ha constituido su principal preocupación, y por esa razón predomina en cursos universitarios, y predomina en este libro. Pero otras ramas de la filosofía pueden ser también fascinantes. Para algunas personas, la más interesante de todas es la filosofía moral y política; pero también está la estética, la lógica y la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la religión, y muchas otras. Algunas de ellas se tratan en este libro; pero como es natural, no ha sido posible hacerles justicia a todas en tan corto espacio; de modo que con el fin de que el resultado final sea lo más claro posible, he preferido limitarme a la corriente principal del desarrollo de esta disciplina, la he seguido, y he tratado algunos aspectos secundarios sólo cuando ha sido necesario. Me resultó difícil resistir a la tentación, ya que hay muchas cosas que me hubiera gustado incluir para las que no he tenido tiempo.

Este libro está basado en una serie de televisión que la BBC transmitió por primera vez en 1987. No contiene meras transcripciones de los programas: los invitados y yo partimos de éstos, pero después los tratamos con la flexibilidad con la que se trata cualquier borrador. Mi deseo principal, como redactor, ha sido que el libro sea totalmente independiente de los programas de televisión, y por lo tanto insistí en que nos esforzáramos en conseguir que el resultado fuera el mejor posible, sin tener que limitarnos a lo que hubiéramos dicho en pantalla. Los invitados han respondido con rectificaciones de todas clases, desde puntualizaciones sutiles hasta reestructuraciones radicales. La exigencia de publicar el libro en el mismo momento en el que empezaran a emitirse los programas de televisión supuso que tuviéramos que entregar el original de la obra al editor inmediatamente después de que se emitiera el último programa, que fue el que trataba el tema de los Pragmáticos Americanos. Esto resultó especialmente difícil para el invitado de ese programa porque quería rehacer su exposición, aunque por las exigencias de tiempo tuve que asumir la responsabilidad de enviarlo a la imprenta en Londres, mientras él estaba en Nueva York. Me dio notas detalladas y pautas que seguir, e hice lo que pude, pero ésta es la parte del libro para la que nos hubiera gustado tener más tiempo.

La serie de televisión se preparó y se grabó en un periodo de dos años y medio, pero las decisiones más importantes fueron las primeras: cómo dividir los temas y qué invitados escoger. Para ambas preguntas encontraba respuestas diferentes e igualmente convincentes, y cambié de idea muchas veces. Durante este tiempo, consulté un «depósito de pensamiento» compuesto principalmente por Bernard Williams e Isaiah Berlin, pero en el que también se encontraban Anthony Quinton y John Searle. La mitad de las veces estos cuatro caballeros me daban cuatro consejos incompatibles sobre el mismo tema, y por esa ra-

zón no se les puede culpar de las decisiones que tomé al final. Pero su ayuda ha sido inestimable, ya que me ha permitido comparar cada una de mis decisiones con otras alternativas posibles antes de adoptarlas, y todas ellas han sido evaluadas críticamente por otras personas. Quiero expresarles mi mayor gratitud a todos ellos. Deseo dar las gracias al productor de la serie, Jill Dawson, que se ocupó de todos los acuerdos administrativos necesarios, así como de dirigir a los equipos y cámaras del estudio en casi todos los programas. Por último, quiero dar las gracias a Susan Cowley, que se ocupó de pasar a máquina el original y a David Miller, de la Universidad de Warwick, por sus sugerencias.

BRYAN MAGEE
Marzo, 1987



Platón

Diálogo con Myles Burnyeat

INTRODUCCIÓN

MAGEE Cualquier intento de contar la historia de la filosofía occidental debería comenzar en Grecia, cuna no sólo de los primeros filósofos occidentales, sino de algunos de los más importantes. El más conocido es Sócrates, que murió en el año 399 a. de C. Pero hubo filósofos destacados antes de él, algunos de sus nombres también son muy conocidos, como por ejemplo Pitágoras y Heráclito. Y también hay otros de notoriedad comparable; el primero de todos es Tales, que alcanzó su máximo esplendor en el siglo sexto a. de C.

Suponiendo que se pueda afirmar que los filósofos presocráticos tuvieron una preoupación común, ésta fue sin duda el intento de encontrar principios universales que explicaran la totalidad de la naturaleza. Dicho en el lenguaje actual, sus inquietudes abarcaban tanto la «cosmología» como la «ciencia» o la «filosofía». Sócrates se oponía a ellos. Sostenía que lo que más necesitamos saber no es cómo funciona la naturaleza, sino cómo debemos vivir, y, por lo tanto, que lo primero que hemos de plantearnos son las cuestiones morales. Que se sepa, nunca escribió nada: expuso todas sus enseñanzas oralmente. Dado que no nos ha llegado directamente ninguna de las obras de los filósofos presocráticos, todo lo que sabemos de los filósofos que he mencionado hasta ahora nos ha llegado por vía indirecta, a través de las obras de otros filósofos, aunque debo aclarar que en ésta se incluyen largos resúmenes y bastantes citas literales. Aun así, el primer filósofo que *escribió obras que han llegado hasta nosotros* es Platón. Fue discípulo de Sócrates: de hecho, casi todo lo que sabemos de Sócrates es a través de la obra de Platón. Sin embargo, Platón es por propio derecho uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos —algunos opinan que el más grande de todos. Así pues, si hemos de escoger arbitrariamente un punto de partida en lo que al fin y al cabo es una historia continua, uno bueno sería el 399 a. de C., con la muerte de Sócrates y los escritos de Platón. Comencemos, pues, aquí.

Platón tenía aproximadamente treinta y un años cuando murió Sócrates, y vivió hasta los ochenta y uno. Durante esa mitad de siglo fundó su famosa escuela en Atenas, la Academia, modelo de lo que hoy llamamos universidad, y escribió sus obras. Casi todas se presentan en forma de diálogos, en los que los diferentes personajes, entre los que casi siempre se encuentra Sócrates, defienden argumentos diferentes. Casi todos los diálogos, aunque no todos, reciben el nombre de una de las personas a las que Sócrates se dirige: así tenemos *Fedón, Laques, Eutidemo, Teeteto, Parménides, Timeo,* y así sucesivamente. Hay más de una docena de diálogos —algunos de veinte hojas, otros de ochenta, un par de ellos de trescientas hojas. Los más famosos son *La República* y *El Banquete,* pero todos los más interesantes se pueden encontrar traducidos en ediciones sencillas. Los mejores se consideran no sólo grandes obras de la filosofía, sino también grandes obras de la literatura: Platón era artista a la vez que pensador —sus diálogos tienen forma estética y calidad dramática, y muchos estudiosos consideran su prosa como la mejor que se haya escrito jamás en griego. Para discutir su obra está conmigo una de las principales autoridades en Platón dentro del mundo anglosajón, Myles Burnyeat, catedrático de Filosofía Antigua en la Universidad de Cambridge.

DISCUSIÓN

MAGEE Sé que usted considera que toda la trayectoria de Platón como filósofo creativo parte de la muerte de Sócrates. ¿Por qué?

BURNYEAT Creo que la muerte de Sócrates en el 399 a. de C. debió de ser un acontecimiento traumático para muchas personas. Sócrates había sido una figura carismática en Atenas durante muchos años, muy querida y muy odiada. Incluso se le había caricaturizado en los escenarios, en un festival público, delante de toda la población de Atenas. Y de pronto esa figura tan conocida ya no está. La razón por la que ya no está es que ha sido condenado a muerte bajo la acusación de impiedad y corrupción de los jóvenes; para quienes le querían, la causa de su muerte fue mucho más desoladora que su muerte en sí. Había tenido muchos seguidores fieles y algunos de ellos, entre los que se encuentra Platón, comenzaron a escribir diálogos socráticos: conversaciones filosóficas en las que Sócrates desempeña el papel principal. Debió de ser como un coro de voces diciendo a los atenienses, «Mirad, en el fondo no se ha ido. Aún está aquí, sigue haciendo preguntas fastidiosas, confundiéndonos con sus argumentos», de modo que estos diálogos socráticos también defendían su reputación y demostraban que había sido condenado injustamente: había sido el gran educador de los jóvenes, no su gran corruptor.

MAGEE La muerte de Sócrates no fue simplemente algo que impulsó a Platón y después quedó detrás de él, ¿no es así? En cierto sentido, toda la filosofía de Platón tiene que explicarse en relación a Sócrates —o al menos *puede* explicarse en relación a Sócrates.

BURNYEAT Yo creo que sí. Mantener vivo el espíritu socrático supuso para Platón continuar haciendo filosofía del modo en que la había hecho Sócrates. El primer resultado es un conjunto de diálogos —los más importantes son *La Apología, Critón, Eutidemo, Laques, Cármides, Protágoras,* y *Gorgias* —en los que describe a Sócrates discutiendo el tipo de temas que le interesaban, fundamentalmente temas morales. Pero dado que hacer filosofía a la manera socrática supone hacer filosofía pensando filosóficamente, el proceso va llevando a Platón a desarrollar sus propias ideas tanto acerca de la ética como acerca de otras partes de la filosofía. De modo que hay una evolución en el retrato de Sócrates. El inquisidor implacable de los primeros diálogos va convirtiéndose en alguien que expone teorías profundas sobre política, metafísica y metodología. Ese es el Sócrates de los diálogos de la segunda etapa: *Menón, Banquete, Fedón* y *La República.*

MAGEE En resumen, en los primeros diálogos Platón trata los temas que le interesaban a Sócrates, del modo en que éste los trataba, y en muchas ocasiones, no cabe la menor duda, poniendo en boca de Sócrates las opiniones de Sócrates que conocía. Pero con el paso del tiempo, su propia evolución le lleva a tratar los temas que le interesan a él, a Platón, tratándolos a su manera y expresando sus propias opiniones —si bien aún principalmente a través de Sócrates.

BURNYEAT Efectivamente, creo que así fue. Siempre que le es posible presentar las ideas como el resultado del estudio de las ideas de Sócrates, las pone en boca de Sócrates. Y creo que es muy importante aclarar que la reivindicación histórica que Platón hace sobre Sócrates es que fue un hombre que pensó por sí mismo y enseñó a los demás a pensar por sí mismos. De modo que si deseamos ser seguidores de Sócrates, se supone que debemos pensar por nosotros mismos y, si es necesario, apartarnos de las ideas y de los temas que Sócrates había planteado como suyos propios.

MAGEE Esos primeros diálogos en los que Sócrates trata temas morales siguen un modelo determinado. Sócrates habla con algún interlocutor que está seguro de que conoce el significado de un término muy familiar, como «amistad», «valor» o «piedad»; examinándolo, interrogándolo, sometiéndolo a lo que se ha dado en llamar «preguntas socráticas», Sócrates demuestra a esa persona y, lo que es más importante, a

cuantos se encuentran presentes, que no tienen en absoluto el concepto tan claro como pensaban. Esta práctica ha desempeñado un papel muy importante en la filosofía desde entonces, ¿no es así?

BURNYEAT Sí, por supuesto. Y se sigue empleando este mismo método para enseñar filosofía, y para iniciar en la filosofía a quienes deseen aprender algo acerca de ella. Se parte de un concepto importante y conocido —un concepto importante en nuestras vidas— y se hace que la gente se dé cuenta de que ese concepto es problemático. Tratan de pensár en él; dan una respuesta; Sócrates demuestra la insuficiencia de la respuesta. Se termina no con una respuesta definitiva, sino con una comprensión del problema mucho mayor de la que se tenía al principio. Tanto un lector del siglo veinte como un lector de la antigüedad se ve inmerso en el problema; nos deja con el deseo de obtener una respuesta, y pensando que tal vez podamos contribuir a encontrar una.

MAGEE Hay que decir que después de más de dos mil años aún seguimos confundidos acerca del significado de palabras como «belleza», «valor», «amistad» y otras. ¿Hemos progresado de alguna manera?

BURNYEAT Habría que contestar «sí y no», ¿no cree? En mi opinión, Platón insistiría en que incluso si conociera las respuestas, no nos serviría de nada que nos las dijera. Quiero decir que la naturaleza misma de estas preguntas implica que hemos de tratar de resolverlas nosotros mismos. Una respuesta no sirve de nada a menos que sea el resultado de nuestro propio pensamiento. Y por eso es por lo que estos diálogos son un instrumento tan útil para introducirnos en la filosofía.

MAGEE En esos primeros diálogos (a los que seguimos limitándonos de momento) una de las cosas que Sócrates no deja de decir es que no pretende enseñar ninguna doctrina, que sólo está haciendo preguntas. Creo que esta afirmación no es del todo sincera: bajo la superficie de estos diálogos subyacen unas doctrinas inconfundibles. ¿Está usted de acuerdo?

BURNYEAT Si hay algunas doctrinas, no muchas. Hay un grupo muy importante de ideas en la *Apología,* por ejemplo, cuando Sócrates afirma que un hombre bueno no puede sufrir ningún mal ni durante su vida ni después de su muerte; y en *Gorgias* cuando demuestra con todo detalle que la injusticia perjudica a quien la practica, así como la justicia le beneficia. Lo que dice Sócrates es que el único verdadero mal es el que padece el alma. Puede uno perder todo el dinero, o padecer una enfermedad, pero no hay nada comparable con el daño que se hace

—uno mismo a sí mismo— si lleva una vida injusta. Por el contrario, no hay beneficio mayor que el que obtiene un hombre bueno de la práctica de las virtudes, y en consecuencia, ninguna pérdida que pueda reconocer como daño excepto la pérdida de la virtud.

Este es un conjunto de ideas en el que Sócrates insiste mucho; en ciertos aspectos incluso afirma poseer conocimiento. También es un área en la que Platón nunca se aparta de Sócrates. Sigue convencido de la autenticidad de la proposición de que la injusticia perjudica a quien la practica, así como la justicia le beneficia.

MAGEE De modo que si el alma se mantiene intacta, las desgracias de este mundo no pueden causar ningún daño que tenga una importancia profunda ni duradera.

BURNYEAT Exactamente. Pero hay otro conjunto de ideas en las que Sócrates no afirma tener conocimiento y donde Platón va a distanciarse de Sócrates definitivamente. Es el conjunto de ideas que se resume en la afirmación de que la virtud es el conocimiento. En estos primeros diálogos, cuando se le pregunta a alguien «¿qué es el valor?», «¿qué es la piedad?», «¿qué es la justicia?», al avanzar la discusión, tarde o temprano surge la idea de que la virtud, sea valor, piedad o justicia, debe considerarse un tipo de conocimiento. Esta propuesta es tan radical y paradójica como el primer grupo de ideas, porque el sentido común —y me refiero tanto al sentido común de entonces como al de ahora— por lo general supone que una cosa es tener el juicio suficiente como para saber qué es lo que se debe hacer en una determinada situación, y otra muy distinta tener valor para hacerla si es que es peligrosa o difícil, o tener templanza para resistirse a una opción más fácil. El juicio es una virtud, una cualidad digna de admiración en una persona, el valor es otra, y la templanza, otra. Un hombre puede tener una de estas cualidades y no las otras, o cada una de ellas en diferentes grados. Pero si se considera que el valor es también el conocimiento de qué es lo mejor que se puede hacer, entonces no puede plantearse este contraste. En este caso, si alguien no hiciera lo que debería hacer, no podría decirse que sabía lo que debía hacer, pero carecía de valor para hacerlo. Por el contrario, si careciera de valor, carecería de conocimiento; no sabría qué sería lo que debería hacer. De modo que cualquier mal que hiciera estaría hecho en la ignorancia: porque no habría sabido qué era lo mejor que podía haber hecho. Pero cualquier cosa que se haga en la ignorancia se hace involuntariamente. Todo ello se resume en la famosa frase de Sócrates, «Nadie hace el mal a sabiendas».

MAGEE Nosotros, que vivimos en una época posterior a Freud, difícilmente podemos creer que todas las motivaciones de acción estén en

la mente consciente, o sean siquiera accesibles al conocimiento del sujeto. Así que no creo que nadie acepte hoy en día esa teoría particular de Sócrates.

BURNYEAT Bueno, lo primero que hay que decir es que la mayor parte de la gente no la aceptaba entonces tampoco. Sócrates iba en contra del sentido común deliberada y conscientemente. En *Protágoras* expone su concepción del valor, contraria a la de toda la humanidad. Sin embargo, aun hoy en día hay filósofos que creen firmemente que lo único que motiva nuestras acciones es nuestra creencia acerca de lo que es bueno o malo; si no es esto lo que nos mueve, ¿qué otra cosa puede ser? Hay mucha gente que aún encuentra difícil reconocer que el deseo u otras fuerzas ajenas al consciente intervengan en la acción humana.

MAGEE La forma diálogo en la que Platón decide escribir plantea dos problemas importantes y tal vez imposibles de resolver. En primer lugar, ¿hasta qué punto nos hallamos ante el Sócrates histórico que expone sus ideas, y hasta qué punto ante un personaje dramático creado por Platón? Al fin y al cabo, todos los diálogos se escribieron después de la muerte de Sócrates. En segundo lugar, ¿cuáles son las teorías propias del autor? Prácticamente todas las ideas que se exponen se ponen en boca de un personaje distinto de Platón.

BURNYEAT En cierto sentido debemos preocuparnos por estas preguntas, y en cierto sentido, no. Y digo que en cierto sentido no debemos preocuparnos por esto, por la razón de que el retrato que Platón hace de Sócrates plantea la siguiente afirmación: he aquí un hombre que pensó por sí mismo y que fue capaz de desechar creencias muy arraigadas, si resultaban ser erróneas, y enseñó a otros a hacer lo mismo. De modo que si Platón llega a pensar que la virtud es algo más que el conocimiento, a pesar de que el conocimiento siga siendo el factor más importante —y sí que llega a convencerse de ello— entonces está dentro del espíritu socrático eliminar esta teoría de que la virtud sea conocimiento, y exponer su propia idea en *La República.* Por otra parte —este es el sentido en el que no debemos preocuparnos por las preguntas que ha planteado—, es muy importante que observemos lo que sucede cuando, en *La República,* Sócrates dice algo incompatible con lo que había dicho en *Protágoras.* Es muy importante que nos demos cuenta de que se nos está exponiendo una idea nueva, y cómo se relaciona con los restantes temas de *La República:* cómo contribuye a crear una visión mucho más compleja de la educación moral, y cómo hace posible un nuevo concepto de sociedad política ideal. Lo importante es la admiración y el proceso de investigación, pero para llevar a cabo este

proceso es necesario comprender exactamente de dónde venimos y a dónde queremos llegar.

MAGEE En otras palabras, dado que nuestras creencias y presunciones están sujetas a una interrogación perpetua, las «conclusiones» no tienen una condición especial. Son sencillamente paradas en el camino hacia nuevas interrogaciones.

BURNYEAT Sí, creo que Platón creía en ello firmemente.

MAGEE Y nos lo demuestra poniéndolo en práctica.

BURNYEAT Exactamente. En mi opinión, él mismo hubiera dicho que en eso precisamente consistiría mantener vivo el espíritu de Sócrates.

MAGEE Como suele ocurrir entre los artistas, no tanto entre los filósofos, se tiende a dividir la obra de Platón en tres periodos: primer periodo, periodo medio, y último periodo. Hasta ahora nos hemos referido a los diálogos del primer periodo. Si nos adentramos en el periodo medio encontramos que por primera vez Platón empieza a exponer sus propias ideas, y por supuesto a argumentar esas ideas. ¿Cuáles son en su opinión las ideas principales de Platón?

BURNYEAT Creo que hay que señalar dos sobre todo: una es la Teoría de las Ideas, la otra es la idea de que aprender es recordar, de que aprender algo es recuperar reservas de conocimiento que tuvimos en nuestra mente antes de nacer.

MAGEE Refirámonos a la segunda de ellas en primer lugar. A muchas personas les resultará extraña la creencia de que nazcamos sabiendo cosas. Pero en la cultura occidental son constantes las ideas relacionadas con ella. Los filósofos idealistas modernos han argumentado que ha de haber un conocimiento innato, o ideas innatas. En mi opinión, casi todas las grandes religiones creen algo parecido. Incluso hoy en día tenemos un eminente pensador como Chomsky que opina que nacemos con una gramática programada en nuestros cerebros. De modo que este tipo de creencias, si se argumentan seriamente, deben tomarse en serio. ¿Cuál era la versión de Platón?

BURNYEAT La versión de Platón es que el conocimiento forma parte de la naturaleza esencial del alma. Es el conocimiento lo que el alma poseía antes de nacer. (Este es el periodo en el que empieza a creer que el alma existe antes del nacimiento, y su encarnación en nuestro mun-

do no es más que una dentro de una serie de reencarnaciones). Pero creo que para comprender la teoría del conocimiento es necesario volver a las primeras discusiones socráticas acerca de las definiciones de los conceptos morales.

Tomemos por ejemplo *Laques,* en donde se plantea la pregunta «¿Qué es el valor?». Laques, el general a quien Sócrates ha pedido una definición del valor, sugiere que el valor es un tipo de resistencia. Sócrates le plantea algunas preguntas más, como hace siempre cuando le dan una definición. Pregunta «¿es indiscutiblemente una cualidad buena y admirable?». «Sí», responde Laques. A continuación Sócrates le va dando ejemplos de resistencia en los que Laques admite que la resistencia no es admirable en absoluto, como la temeridad...

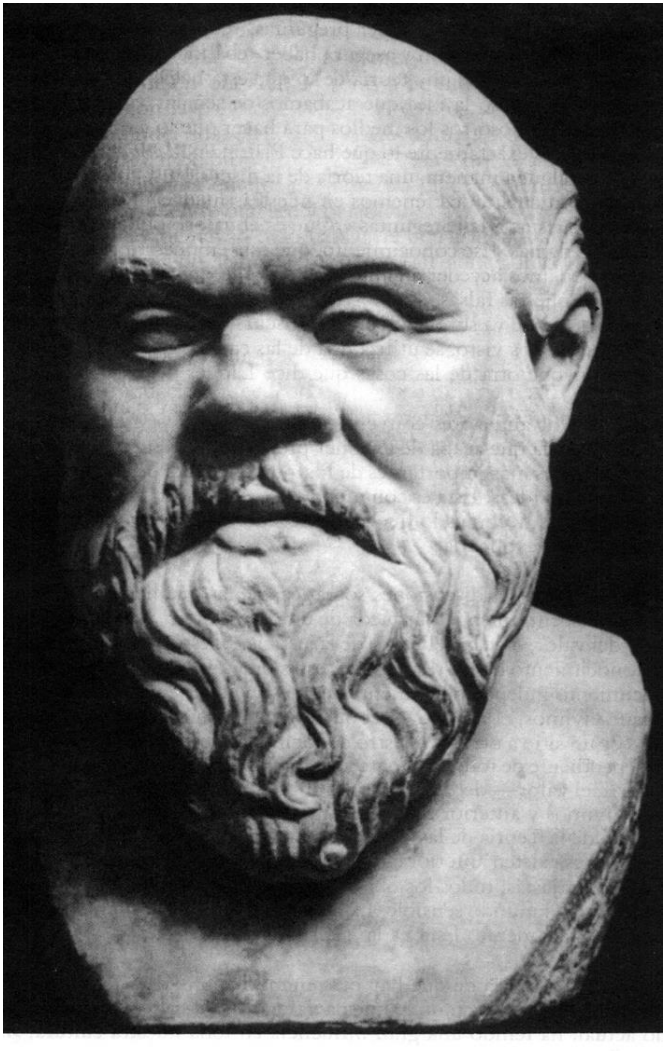
MAGEE La testarudez, por ejemplo...

BURNYEAT Sí, la testarudez. O puede ser indiferente desde el punto de vista de la moralidad, como cuando un inversor gasta dinero, soportando las pérdidas porque sabe que al final obtendrá un beneficio. De modo que si la resistencia puede ser mala o indiferente moralmente, pero el valor siempre es bueno, entonces no es cierto que el valor sea igual a ésta; ni siquiera a la resistencia conducida por el conocimiento. Este es un modelo típico de discusión socrática.

Lógicamente, lo que ha ocurrido es que se le ha demostrado a Laques que sus creencias no son coherentes. Si reunimos todas sus respuestas, veremos que se contradicen entre sí. Esto significa que no todas pueden ser ciertas, pero no se indica cuáles son ciertas y cuáles no. Sin embargo, Sócrates, como siempre, presenta la situación de modo que la definición propuesta por su interlocutor —en este caso, la idea de que el valor sea un tipo de resistencia— se rebate y se demuestra que es falsa. Así pues, en la práctica interpreta las respuestas secundarias de Laques o bien como ciertas o bien como más cercanas a la verdad que la definición. Se convierten en la base para rebatir la definición diciendo «Esa es la respuesta que se debe descartar como falsa».

MAGEE Ha dicho algo que es de suma importancia para cualquier pensamiento serio. Todos tendemos a dar por sentado que mediante la discusión se puede alcanzar la verdad, sin embargo no hay nada especial en ella que indique que tenga que ser así necesariamente. La discusión más importante nos puede demostrar que nuestras conclusiones están o no conformes con nuestras premisas. Sin embargo, incluso si lo están, ello no implica que sean efectivamente ciertas.

BURNYEAT Supongo que estamos muy apegados a la idea de que mediante la discusión podemos alcanzar la verdad, a pesar de que si refle-



Sócrates (*c.* 469-399 a. de C.)

xionamos sobre ella, es bastante difícil de justificar. Sócrates no trata de justificarla. Se limita a hacer preguntas, reunir las respuestas para descubrir la contradicción y asegura haber rebatido la definición. Pero si uno se propone dar una teoría de lo que está haciendo, tendría que inventar algo como la idea que acabamos de señalar, que todos tenemos dentro de nosotros los medios para hacer que lo cierto venza a lo falso. Y eso es exactamente lo que hace Platón en *Menón*. Presenta, por decirlo de alguna manera, una teoría de la discusión socrática o filosófica según la cual todos tenemos en nuestras mentes el conocimiento de las respuestas a las preguntas «¿Qué es el valor?», «¿Qué es la justicia?» y las demás. Ese conocimiento, que está en nuestro interior, aunque no podamos acceder a él fácilmente, es lo que nos permite eliminar las respuestas falsas y demostrar que son incorrectas. Ese conocimiento es lo que va surgiendo en el transcurso de la discusión, en donde, como hemos visto, se utiliza una de las cosas que dice Laques para demostrar que otra de las cosas que dice Laques debe ser falsa.

MAGEE Por anteriores conversaciones con usted sé que, en su opinión, la teoría que acaba de exponer prepara el terreno para la otra de las dos teorías más importantes de Platón dentro del periodo medio, la Teoría de las Ideas. Esta es con mucho la más importante de las teorías de Platón; de hecho es lo que se ha llegado a entender por «platonismo». ¿Puede explicarla?

BURNYEAT Estas discusiones socráticas de las que hemos estado hablando se centran en la búsqueda de una definición: ¿Cuál es la definición del valor, o de la belleza, o de la justicia? Si está dentro de nosotros el conocimiento de las respuestas a estas preguntas, y poseemos ese conocimiento independientemente de nuestra experiencia del mundo en el que vivimos, el mundo en el que utilizamos nuestros sentidos y vamos de un sitio a otro; si nuestro conocimiento es anterior a todo ello e independiente de todo ello, entonces lo que conocemos —la justicia, la belleza, el valor— debe de ser independiente del mundo empírico en el que vivimos y anterior a él. Esta última tesis es la afirmación fundamental de la Teoría de las Ideas: la justicia, la belleza y otros conceptos semejantes existen anterior e independientemente de todas las acciones y personas justas, todos los objetos y personas bellas que podamos encontrar en el mundo sensible. La belleza y la justicia existen por sí mismas separadamente. Esta es la Teoría de las Ideas.

MAGEE La teoría de que hay otro mundo aparte de éste, un mundo ideal en el que existe todo lo que da valor y significado a nuestro mundo actual, ha tenido una gran influencia en toda nuestra cultura, ¿no es así?

BURNYEAT Sí.

MAGEE En el cristianismo, por citar el ejemplo más importante: la influencia del platonismo en el cristianismo ha sido enorme.

BURNYEAT Eso es cierto, sí. Pero creo que habría que andarse con cuidado a la hora de emplear frases como «el mundo de las Ideas» u «otro mundo». Platón las utiliza, pero el contraste al que se refiere no es, como podría imaginarse, un contraste entre un conjunto de cosas particulares y otro conjunto totalmente igual a él sólo que más perfecto, más abstracto y localizado en otro lugar, en algún cielo del más allá. El contraste al que se refiere es el contraste entre lo particular y lo general. Las preguntas, «Qué es la justicia?», «¿Qué es la belleza?», etc., son preguntas generales, preguntas acerca de la justicia y la belleza en general. No son preguntas acerca de lo que está aquí ahora... Es el contraste que debemos comprender.

Hay un párrafo en el *Fedón* en el que Sócrates sostiene que hacer filosofía es practicar para la muerte. En realidad es practicar el hecho de estar muerto [Risas]. ¿Por qué? Porque estar muerto supone que el alma se separa del cuerpo, precisamente porque no se piensa en el lugar ni el momento en el que el cuerpo está aquí y ahora. Porque si se pregunta «¿Qué es la justicia?», refiriéndose a la justicia en cualquier parte, en cualquier momento, la justicia en sí misma, no se está preguntando «¿Quién me ha hecho algún mal ayer u hoy?» Si se pregunta «¿Qué es la belleza?», no se está preguntando «¿Quién es la persona más hermosa de esta habitación?». Y si no se está pensando en el aquí ni en el ahora, entonces, en el sentido que le interesa a Platón, no se está ni aquí ni ahora. Se está donde está la mente, no porque se esté en un lugar concreto mejor, sino porque de ninguna manera estamos en ese sentido en el espacio. Estamos inmersos en generalidades. De modo que se puede emplear la expresión «mundo de las Ideas», siempre que se comprenda que su significado es el reino de las generalidades invariables.

MAGEE Las obras del periodo medio a las que nos estamos refiriendo ahora, *Menón, Fedón, La República, El Banquete* y *Fedro,* las escribió Platón en plena madurez, así que creo que es un buen momento para hacer una pausa y considerar su valor literario y otras cualidades estéticas. ¿Por qué se consideran obras maestras del arte literario?

BURNYEAT Son muy dinámicas. Otros filósofos han intentado escribir diálogos, tanto en la antigüedad como en épocas modernas (Jenofonte, Cicerón, San Agustín, Berkeley, Hume). Pero el único de todos ellos que se acerca a Platón es Hume. Y creo que es porque para Hume, como para Platón, el proceso del pensamiento filosófico cuenta al me-

nos tanto como las respuestas. En el caso de Jenofonte o Berkeley queda demasiado claro que se está leyendo la obra de alguien a quien le importan sólo las respuestas, no el camino que conduce hacia ellas. En el caso de Platón, hemos de añadir su gran maestría y dominio del lenguaje, desde sus descripciones fluidas e imaginativas hasta el análisis austero, así como sus chistes y salidas ingeniosas. Señalemos además que tiene una gran capacidad para hacer que los pensamientos más complejos resulten claros como el agua. Y podría seguir añadiendo cualidades. En definitiva, sólo se puede decir que es un genio del arte así como de la filosofía.

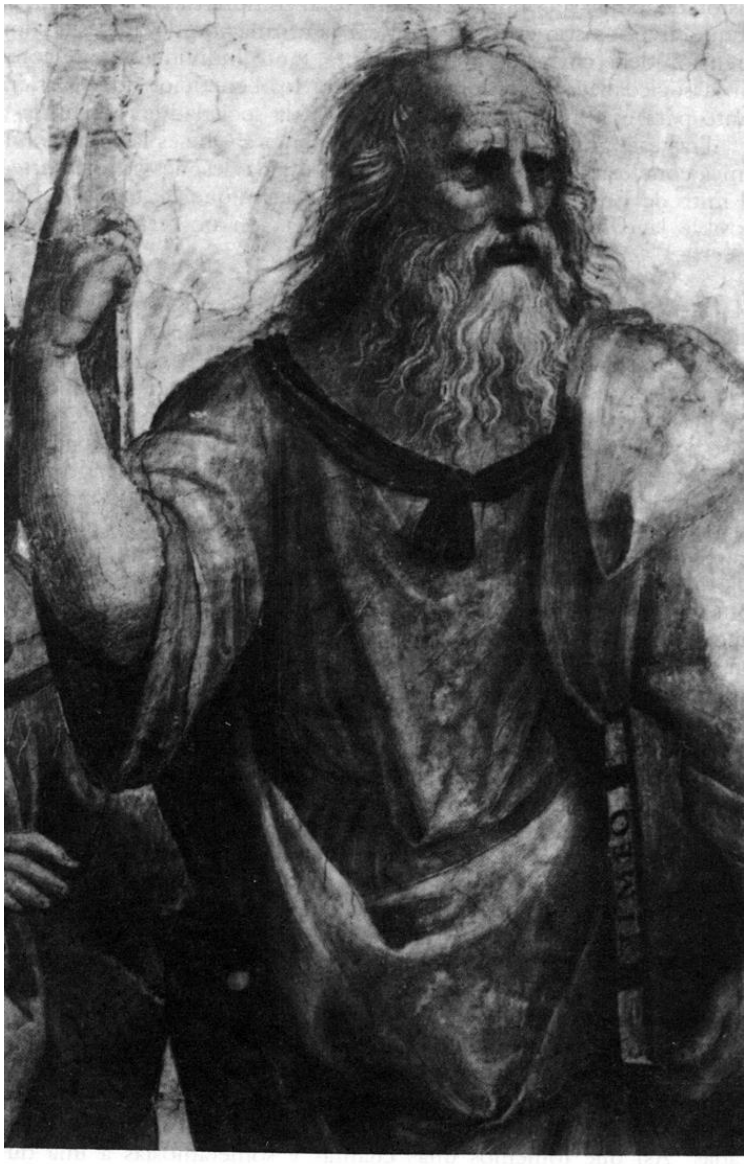
MAGEE ¿Comparte usted la opinión general de que su obra maestra es *La República*?

BURNYEAT Sí.

MAGEE ¿Por qué?

BURNYEAT Creo que porque es en *La República* más que en ninguna otra obra donde Platón demuestra su creencia de que toda pregunta se relaciona con todas las demás; la investigación no debe detenerse jamás, porque cada «conclusión» conduce al siguiente problema. De este modo comienza con una pregunta directa, «¿Qué es la justicia», una pregunta típicamente socrática. Eso le conduce a la pregunta «¿Beneficia la justicia a su poseedor? El tema fundamental de *La República* es demostrar que, en efecto, la justicia es un beneficio para su poseedor; es lo que más necesitamos para ser felices, mientras que el hombre injusto es la más miserable de todas las criaturas.

Pero para demostrar todo esto se da cuenta de que tiene que exponer una teoría sobre la naturaleza humana. Divide el alma en tres partes: aquí es donde se aparta de la tesis de Sócrates de que la virtud es conocimiento. La virtud pasa a abarcar más que el conocimiento, a pesar de que el conocimiento sigue siendo su factor principal. Y la idea de que el conocimiento sea algo que pueda y deba controlar los factores no racionales del alma, también hace posible la idea de una sociedad ideal en la que gobierne el conocimiento. De este modo obtenemos una teoría política que describe un modo de vida mejor dentro de la sociedad. Al mismo tiempo, el énfasis que se pone en la idea de que sea el conocimiento el que gobierne, plantea la pregunta: «¿Qué conocimiento debe gobernar?; ¿qué es el conocimiento en cualquier caso, y por qué es mejor que la opinión?» De modo que se nos da una teoría del conocimiento, y la teoría del conocimiento a su vez se amplía hasta convertirse en una investigación sobre las ciencias. Hay una profunda discusión sobre la naturaleza del saber matemático. Se expone toda una



Platón (*c.* 427-347 a. de C.)

visión de lo que supondría tener una total comprensión del mundo en el que vivimos con el fin de ratificar la afirmación de que esta comprensión debe correr de nuestra cuenta, tanto individualmente como en la sociedad; esta comprensión traerá los beneficios de la justicia, tanto para el alma individual como para la sociedad en conjunto.

Tras esta gran ampliación de la pregunta «¿Qué es la justicia?», la única conclusión natural es la visión de la vida después de la muerte y el mito de Er al final del libro. Puede decirse que *La República* hace posible la convicción de que la investigación no termina hasta la muerte.

MAGEE *La República* es un libro tan rico que no nos es posible seguir todas las ramificaciones que desarrolla, pero es indiscutiblemente uno de los libros más importantes de la historia de nuestra cultura, y espero que nuestra discusión anime a muchas personas a leer esta obra.

Pasemos ahora a los diálogos posteriores de Platón. Así como el paso de los primeros diálogos a los del periodo medio revelaba un cambio de carácter, el paso de los diálogos del periodo medio al último revelan otro cambio. De pronto se vuelven menos literarios, menos dramáticos, menos animados y se van haciendo lo que hoy en día llamaríamos analíticos, incluso académicos. ¿Por qué es eso?

BURNYEAT En mi opinión, no son menos dramáticos en realidad. Lo que ocurre es que la ironía, las imágenes y otros recursos artísticos que en obras anteriores se han empleado para describir a las personas que intervienen en la discusión, se utilizan ahora para dar vida a las ideas y a los argumentos mismos. Suele tratarse de ideas y argumentos que ya se han estudiado en otras obras anteriores de Platón, como *La República* o *Fedón*. Una de las cosas más extraordinarias de Platón —puede que haya sido el primer escritor de la historia que lo haya conseguido— es que estableció una relación tan estrecha con sus lectores, que cuando escribía una obra estaba seguro de que habían leído las anteriores. Utiliza esta relación no sólo para hacer alusiones y establecer comparaciones, sino también para sorprender cuando se aparta de lo que esperan sus lectores. Pero lo que consigue con más brillantez es sin duda llevar a cabo una especie de autocrítica de sus propias ideas anteriores ante sus seguidores, confiando en que las reconozcamos, pero advirtiéndonos, por decirlo de alguna manera; «No os entusiasméis tanto con *Fedón* o con *La República*. Sí, ya sé que eran obras muy buenas, pero todas esas verdades, si es que eran verdades, no os sirven de nada, ni a mí tampoco, si no somos capaces de defenderlas ante la crítica. Y tal vez no fueran verdades al fin y al cabo. Puede que estuvieran todas equivocadas. Así que tomemos unas cuantas y sometámoslas a una dura crítica».

MAGEE Si tuviera que destacar uno de sus últimos diálogos, ¿cuál elegiría?

BURNYEAT El ejemplo principal sería *Parménides,* donde se vuelven las tornas contra Sócrates. Sócrates expone la Teoría de las Ideas tal y como la expone en *Fedón.* Es indiscutiblemente *Fedón,* no sólo por su contenido, sino porque hay citas literales, la obra que Platón espera que sus lectores reconozcan y se digan a sí mismos: «¡Dios mío!, ahora a quien se interroga es al Sócrates de *Fedón.*» Y de hecho el viejo Parménides, que conversa con Sócrates en este diálogo, plantea una serie de objeciones y críticas a la Teoría de las Ideas que muchos filósofos, de Aristóteles en adelante, han considerado aplastantes. Pero Platón no nos da la respuesta. Expone la crítica en boca de Parménides, y deja que nosotros mismos decidamos si es válida o no, y si lo es, qué es lo que debemos hacer con la Teoría de las Ideas.

MAGEE Un diálogo que algunos consideran perteneciente al último periodo y otros al periodo intermedio es *Timeo.* Se aparta de los demás, en parte porque trata más de cosmología y ciencia que de filosofía, pero sobre todo porque expone un mito de la creación extraordinariamente poético —no muy diferente del que se expone en el Libro del Génesis. ¿Por qué escribió Platón una cosa así? A lo que me refiero al hacer esta pregunta es a lo siguiente: ¿Piensa usted que Platón creía en esta historia de la creación literalmente, del mismo modo en que se supone que los antiguos hebreos creyeron en el Libro del Génesis?

BURNYEAT Yo personalmente opino que no creía en ella literalmente. Fue un tema controvertido en la antigüedad, pero los más fieles seguidores de Platón interpretaron la descripción que se hace en *Timeo* de un agente divino poniendo orden en el caos, como una forma gráfica de exponer un análisis de lo que Platón consideraba la estructura fundamental del universo. Quería interpretar todo el universo como el resultado del orden impuesto sobre el desorden, y por orden entendía, sobre todo, orden matemático. Esto, por supuesto, es muy diferente al Libro del Génesis. El agente divino de Platón es la inteligencia matemática que opera en el mundo.

MAGEE ¿De modo que es una forma poética de explicar la inteligibilidad del mundo, que ha sido un misterio para todos los seres humanos que han reflexionado desde los tiempos más remotos hasta ahora?

BURNYEAT Exactamente. Y por supuesto, una teoría tan general como la teoría de que el universo en su totalidad sea el resultado de la imposición del orden sobre el desorden no es algo que se pueda demos-

trar ni global ni detalladamente. Platón se da cuenta de esto; esta es otra de las razones por las que arropa su propuesta en un mito. Al mismo tiempo, el mito servía como inspiración para algo a lo que Platón daba mucha importancia: un programa de investigación para el que incluyó en la Academia a los matemáticos más destacados de su época. Cualquier avance en geometría, en astronomía y armonía matemáticas, incluso en una teoría médica que considere la salud y la enfermedad el resultado de las proporciones entre los elementos que constituyen el cuerpo, es una prueba más de algo que Platón consideraba muy importante, la idea de que las regularidades, armonías y proporciones matemáticas constituyen la explicación de las cosas. Y dado que esas armonías y proporciones matemáticas son para Platón los ejemplos fundamentales de la bondad y la belleza, se trata de un programa de investigación científica que tiene el fin de demostrar que la belleza y la bondad son los factores de explicación fundamentales del mundo en general.

MAGEE ¿Cómo encaja esto con *La República*? Lo pregunto porque cuando se ha referido a *La República* hace un momento, una de las cosas que ha señalado muy claramente es que constituía en cierto sentido una filosofía totalmente elaborada. Si es así, ¿cómo encaja en ella lo que Platón dice en *Timeo*?

BURNYEAT Creo que le va como anillo al dedo. Lo que tenemos en *La República* es el esbozo de un programa para una comprensión científica y sobre todo matemáticamente científica del mundo. En *Timeo* Platón empieza a desarrollarla, a hacer su parte del trabajo. De hecho, *Timeo* era el diálogo al que recurría la gente para buscar la exposición de la filosofía de Platón tanto en la antigüedad como durante mucho tiempo después. La tendencia a considerar *La República* la principal obra de Platón es muy reciente. Durante mucho tiempo este lugar lo ocupó *Timeo*.

MAGEE La cosmología y la ciencia que se exponen en *Timeo* son, pues, la elaboración práctica de algunas de las posibilidades que se esbozan en *La República*.

BURNYEAT Sí. *Timeo* se presenta en su introducción como una discusión que, desde el punto de vista dramático, es una continuación de *La República*. Es más, el programa de investigación, como he llamado a la necesidad de un progreso en las ciencias matemáticas que se expone en *La República*, fue llevado a cabo por los grandes matemáticos que Platón reunió en la Academia para demostrar el poder y el alcance del orden de dichas ciencias. De sus esfuerzos parten muchos de los grandes

logros de los matemáticos griegos hasta Ptolomeo. La astronomía de Ptolomeo es el resultado definitivo de la astronomía que se cultivaba en la Academia con el apoyo de Platón a las ciencias. Y dado que el orden matemático es para Platón la expresión de la bondad y la belleza, estas ciencias que nos presentan el mundo como algo matemáticamente inteligible son ciencias puras. Así es como los aspectos metafísicos de *La República* —todo lo que constituye el contenido de los conocimientos que deben adquirir los gobernantes-filósofos— pueden ser, además, el fundamento de una política radicalmente nueva. Lo que aprenden los filósofos antes de empezar a gobernarnos son ciencias puras y ciencias aplicadas.

MAGEE Usted es especialista en uno de sus últimos diálogos, *Teeteto*. ¿Por qué le interesa este diálogo en particular?

BURNYEAT Porque lo encuentro muy emocionante y nunca he llegado hasta el final (siempre que vuelvo a él parece que faltan cosas por descubrir). Leibniz tradujo este diálogo, Berkeley escribió mucho acerca de él, Wittgenstein lo citó; en resumen, es un diálogo que los filósofos siempre han encontrado estimulante.

MAGEE ¿De qué trata?

BURNYEAT La pregunta que plantea es: «¿Qué es el conocimiento?» Y el diálogo es el tipo de discusión socrática que se da en la primera época, pero a una escala mucho mayor. Se dan tres respuestas: el conocimiento es percepción, el conocimiento es el juicio verdadero, el conocimiento es el juicio verdadero junto con su explicación. Cada una de estas respuestas se rebate en un estilo auténticamente socrático. Al final no se nos dice qué es lo que Platón entiende por conocimiento, pero aprendemos tantas cosas acerca del problema y de sus ramificaciones, que terminamos la lectura sintiéndonos más afortunados en vez de más desgraciados.

MAGEE Hasta ahora no se ha llegado a ningún consenso acerca de qué es el conocimiento; pero supongo que cuanto más nos aproximemos a una opinión generalizada, más cerca estamos de lo que acaba de decir: los juicios que constituyen el conocimiento deben derivarse en último término de la percepción, pero también hemos de ser capaces de encontrar una justificación racional para ellos.

BURNYEAT ¡Ah! Acaba de plantear una solución interesante al problema con que nos encontramos al final del diálogo, cuando todas esas respuestas se han eliminado una a una. Sócrates ha negado la tesis de

que el conocimiento sea percepción, la tesis de que el conocimiento sea el juicio verdadero, y la tesis de que sea el juicio verdadero junto con su explicación. Y ahora sugiere que tal vez podamos obtener una definición de conocimiento reuniendo de alguna manera todos los elementos de estas tres definiciones diferentes en una sola, haciendo que una teoría del conocimiento proporcione su definición. Esto sería una respuesta muy adecuada para este tipo de diálogo: sugerir una definición propia partiendo de lo que se ha aprendido en él.

MAGEE Antes de terminar esta conversación hemos de decir algo acerca de la difusión de las ideas de Platón. Al fin y al cabo, su filosofía ha sido la más influyente de toda la historia. ¿Puede citar algún ejemplo de lo que han sido las líneas fundamentales de su influencia?

BURNYEAT Creo que es importante recordar que en la antigüedad hubo dos filosofías opuestas al materialismo. El materialismo se presentó bajo la forma del Atomismo defendido por Demócrito y posteriormente por Epicuro. Platón y Aristóteles son ambos filósofos antimaterialistas. Los dos se oponen a la idea de que todo —la vida, el orden, la mente, la civilización, el arte, la naturaleza— se pueda interpretar como el resultado de los movimientos de las partículas de la materia, gobernadas sólo por las leyes del movimiento y por su propia naturaleza. Pero la oposición de Aristóteles va tan lejos que es difícil reconciliar la filosofía aristotélica con la ciencia moderna, que tiene mucho que decir acerca de átomos, movimientos de partículas de la materia y cosas por el estilo. Es probable que no fuera pura coincidencia que la ciencia moderna comenzara en el momento en el que empezó a decaer la filosofía aristotélica que había dominado durante la Edad Media. En cambio, el platonismo es mucho más fácil de reconciliar con la ciencia moderna, lo que explica, en mi opinión, que el platonismo siguiera vivo durante el Renacimiento y en épocas posteriores, después de la muerte de la filosofía aristotélica. El platonismo es una filosofía a la que se puede acudir, o por la que podemos dejarnos influenciar si tratamos de demostrar cómo se pueden complementar los valores científicos y espirituales. Donde el materialismo resulta simplista, Platón es el filósofo al que se puede acudir en busca de ayuda.

MAGEE Para nosotros, que vivimos en el siglo veinte, hay algo especialmente contemporáneo en el hecho de que en el método que propone para adquirir una comprensión del mundo, la filosofía de Platón dé un papel fundamental a la física matemática.

BURNYEAT Sí. Lo que Platón pretendía hacer es lo que la ciencia moderna ha hecho en realidad. De modo que hay una especie de comunión entre las dos que no comparte la filosofía de Aristóteles.

Aristóteles
Diálogo con Martha Nussbaum

INTRODUCCIÓN

MAGEE En nuestro conocimiento de la filosofía de la antigüedad se destacan las obras de dos figuras, Platón y Aristóteles. Platón es el primer filósofo cuyas obras han llegado hasta nosotros tal y como las escribió, y Aristóteles fue su discípulo más brillante. Nos encontramos ante una extraordinaria línea de sucesión, ya que así como Aristóteles fue discípulo de Platón, Platón lo había sido de Sócrates. Dudo que haya habido otro filósofo cuya influencia haya sido superior a la de estos tres.

Aristóteles, hijo del médico de la corte del rey de Macedonia, nació en Estagira en el 384 a. de C. Se educó en Atenas, y a los diecisiete años ingresó en la Academia de Platón. Permaneció allí durante veinte años, hasta la muerte de Platón en el 347 a. de C. Pasó los siguientes doce años en exilio político. Durante este periodo se interesó fundamentalmente por la investigación biológica (incluso fue tutor de Alejandro Magno durante un tiempo). Volvió entonces a Atenas, y durante los siguientes doce años se dedicó a la enseñanza en una escuela que fundó él mismo, el Liceo. Entonces tuvo que exiliarse otra vez, pero murió sólo un año después, en el 322 a. de C., a los sesenta y dos años de edad.

Sólo se ha conservado aproximadamente un quinto de la obra de Aristóteles, pero incluso eso abarca doce volúmenes y comprende todos los campos del saber de su época. Desgraciadamente, todas las obras que él mismo preparó para publicar —cuya belleza de estilo fue muy elogiada en la antigüedad— se han perdido. Lo único que tenemos es lo que escribió basándose en sus apuntes para las clases, y esto carece del valor literario que tienen de las obras de Platón. De todos modos, no se puede negar la calidad —ni la importancia— de su contenido. Para hablar de todo ello se encuentra conmigo alguien que desde muy joven se ha destacado en el estudio de la filosofía de Aristóteles, Martha Nussbaum, catedrática de la Universidad de Brown, Estados Unidos.

DISCUSIÓN

MAGEE Tal vez el mejor modo de comenzar sea delimitar en líneas generales el terreno que abarca la producción de Aristóteles en general.

NUSSBAUM Se trata de un entramado filosófico tremendamente complejo. Tenemos obras muy importantes sobre lógica y sobre todas las ciencias de su época, especialmente la ciencia de la biología; su contribución a este campo no fue superada en mil años. Además hay obras que tratan de los fundamentos generales de la explicación científica; obras que tratan de la filosofía general de la naturaleza; obras sobre metafísica, en las que se tratan los temas de la sustancia, la identidad y la continuidad; obras sobre la vida y las facultades mentales. Y por último, hay gran cantidad de obras sobre ética y teoría política, y obras sobre retórica y teoría de la literatura.

MAGEE ¿No es asombroso que a pesar del incomparable alcance de su obra fuera considerado *la* autoridad durante cientos de años en la Edad Media? De hecho, el mayor filósofo de la Edad Media, Santo Tomás de Aquino, solía referirse a él sencillamente como «el filósofo».

NUSSBAUM Sí; y creo que esto dificulta enormemente nuestro acercamiento al pensamiento de Aristóteles. Como muy bien ha dicho, estamos acostumbrados a concebirlo como una Autoridad, *el* filósofo, «maestro de los que saben» sentado en un trono, citando palabras textuales de Dante. Creo que esto nos impide ver que Aristóteles es en realidad uno de los filósofos más flexibles; consideraba la filosofía un intento continuo de comprender todas las complejidades de la experiencia humana, nunca se sentía satisfecho, siempre estaba buscando nuevos métodos para conocer estas complejidades.

MAGEE Dentro de la amplitud de su producción ¿existe algún factor de unificación, algún planteamiento común?

NUSSBAUM Sí, creo que sí lo hay. Aristóteles nos dice que «en todos los campos» el filósofo ha de comenzar por establecer lo que él llama «apariencias»; entonces, después de resolver los problemas que éstas nos presentan, debe volver a las «apariencias», conservando, en sus propias palabras, «el mayor número de ellas y las más importantes». Voy a poner un ejemplo para explicar lo que esto quiere decir. Supon-

gamos que somos un filósofo que estudia el problema del tiempo. Según Aristóteles, lo que debemos hacer es empezar por determinar las «apariencias» acerca del tiempo, es decir, lo que nos parece que es el asunto del tiempo. Con esto no se refiere sólo a nuestra percepción sensorial relacionada con la sucesión temporal y la duración, sino también a nuestras convicciones y a lo que decimos acerca del tiempo. Es importante resaltar esto, ya que el concepto de «apariencias» ha sido mal interpretado en algunas ocasiones, de una forma un tanto simplista; se ha pensado que hacía referencia exclusivamente a datos de la percepción, o «datos observados». Desgraciadamente, esta mala interpretación se ha extendido en muchas traducciones al inglés, por lo que al lector le resulta difícil apreciar la enorme importancia que Aristóteles daba al lenguaje y a las creencias habituales. Una vez que hemos determinado esto, hemos de ver si se presenta alguna contradicción. Si encontramos contradicciones, empezamos a trabajar analizando y resolviendo los problemas. Si no somos capaces de eliminar las contradicciones, trataremos de decidir cuáles de nuestras creencias son más básicas y más importantes que las demás; conservamos éstas y nos deshacemos de las que están en conflicto con ellas, de modo que al final volvemos al discurso inicial, con una estructura y una comprensión mayor.

MAGEE El tiempo, o cualquier otra cosa, no es lo mismo que lo que decimos acerca de él. ¿Establece Aristóteles una diferenciación clara entre el mundo y nuestro discurso acerca del mundo?

NUSSBAUM Sí, como he dicho, su concepto de «apariencias» es un concepto amplio y general de la experiencia, de cómo se nos presenta el mundo. Esto abarca tanto nuestra percepción sensorial del mundo como nuestras convicciones y dichos populares. Es un concepto amplio, y admite muchas más subdivisiones; evidentemente Aristóteles admite perfectamente que en unas ocasiones confiemos más en la percepción de nuestros sentidos y en otras en nuestras convicciones y dichos habituales. Pero creo que tiene razón al pensar que hay un concepto general unificador. Su idea, que me parece muy posible, es que la percepción, como la creencia, es interpretativa y selectiva; el modo en el que percibimos las cosas es una parte inseparable de nuestro marco conceptual, y del modo en el que, como seres humanos, damos sentido al mundo.

MAGEE ¿No corre este enfoque el peligro de resultar demasiado poco arriesgado? Si siempre parte de lo familiar y vuelve a ello al final, ¿no está toda su filosofía restringida a la superficie de las cosas —superficie tanto del mundo como de nuestra experiencia— cuando lo que necesi-

tamos es algo más parecido a lo que nos ofrece Platón, una filosofía que va más allá de las superficies, a un nivel más profundo, comparado con el cual la superficie es algo efímero?

NUSSBAUM Creo que viene bien mencionar a Platón aquí. Es cierto que para Platón, y para una gran parte de la tradición filosófica griega que le precedió, la imagen más extendida de la filosofía es la de un saber que «va más allá de» o «se sale de» la experiencia. Platón imagina la mente del filósofo avanzado por los confines del universo y contemplando una realidad transcendente que está por encima y más allá de nuestra experiencia. Pero Aristóteles, en mi opinión, tendría dos cosas que decir al respecto. En primer lugar, diría que nuestra experiencia cotidiana es rica, hermosa y digna de admiración por sí misma. No *necesitamos* ir más allá para encontrar algo sobre lo que filosofar. En segundo lugar, diría que en realidad no *podemos* ir más allá de nuestra experiencia de forma coherente: el único proyecto que podemos emprender y llevar a cabo es el de investigar y delimitar la esfera de nuestra experiencia. Voy a poner un ejemplo de cómo argumenta esto. Hay un principio fundamental en el pensamiento de Aristóteles que él llama el Principio de la No Contradicción. Es el principio de que no pueden aplicarse propiedades contradictorias a un mismo sujeto en el mismo momento y en el mismo sentido. Por ejemplo, mi vestido no puede ser a la vez azul y no azul, en el mismo lugar y en el mismo sentido. Aristóteles dice que este es un principio muy básico; de hecho, «el punto de partida más seguro de todos». Es tan elemental que parece que lo utilizamos siempre que pensamos o que hablamos. ¿Cómo fundamentamos un principio tan elemental, que es el más básico de todos, tal y como él lo plantea? Si observamos cómo se enfrenta a este problema, comprenderemos su afirmación de que la filosofía debe limitarse a la experiencia. En el libro IV de la *Metafísica,* dice que no podemos justificar el Principio de la No Contradicción desde fuera de nuestra experiencia porque lo utilizamos en toda nuestra experiencia, al estudiar la experiencia. Pero, dice entonces, supongamos que un adversario nos desafía. Hay algo que le podemos decir a esta persona. En primer lugar, afirma Aristóteles, hay que descubrir si el adversario está dispuesto a decirnos algo, algo absoluto. Supongamos que no dice nada: se puede descartar a esa persona, dice Aristóteles, porque «una persona que no dice nada, en tanto en cuanto no diga nada, es como un vegetal». Y, continúa, supongamos que, por el contrario, nuestro adversario sí dice algo absoluto. Entonces, dice Aristóteles, se puede demostrar que al decir algo absoluto, está haciendo uso del principio que está cuestionado —porque para hacer una afirmación absoluta hay que excluir algo a la vez, como mínimo lo contrario de lo que se afirma.

MAGEE Es fácil comprender cómo principios fundamentales de la lógica similares a éste están presentes en todo nuestro discurso, pero no cómo pueden explicar el tipo de conocimiento del mundo al que Aristóteles pretende llegar.

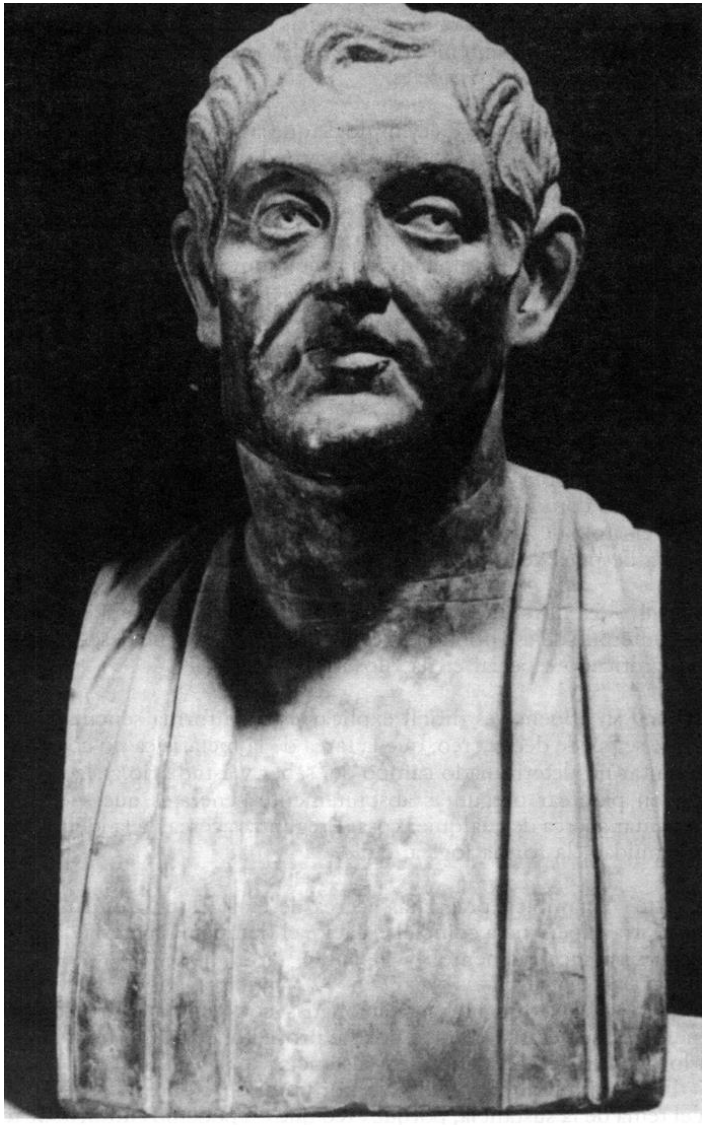
NUSSBAUM Lo que Aristóteles desea dejar claro es que no podemos darle a ningún principio una explicación que se salga de nuestro discurso y de nuestro esquema conceptual. Si el principio más importante está dentro de nuestra experiencia, y no «fuera» como diría Platón, con razón de más lo estarán los principios que utilizamos, cuyo fundamento no es tan firme como el de los principios básicos. Los principios se justifican por su posición en la experiencia y por el papel que desempeñan fuera de ésta, no por algo completamente externo. Lo que es completamente externo no puede entrar en nuestro discurso ni en nuestro pensamiento, y por esta razón no puede tener ningún sentido para nosotros en absoluto. Refuerza esta idea al formular su teoría general del discurso. Esta teoría sostiene que podemos designar a una cosa en el lenguaje sólo cuando ha sido impresa en nuestra experiencia o al menos en la experiencia de una parte de nuestra comunidad lingüística. Por ejemplo, dice, podemos designar el trueno en el lenguaje (refiriéndonos a él) sólo si alguien ha oído un ruido procedente de las nubes. Partiendo de esa experiencia, podemos utilizar la palabra «trueno» para referirnos a ese ruido, incluso aunque no sepamos qué es ese ruido ni qué lo ha producido. Y partiendo de ese punto, podemos empezar a preguntarnos: «¿Qué es ese ruido que hemos oído? ¿Qué explicación puede tener?» Y podemos pasar entonces a preguntarnos qué es en realidad. Pero supongamos que tratáramos de salirnos totalmente fuera de nuestra experiencia y hablar de alguna entidad o entidades que nunca hubieran formado parte de la experiencia de ningún ser humano, e incluso deseáramos basar nuestras investigaciones y explicaciones en ellas. Entonces, dice Aristóteles, el problema será que precisamente porque estas entidades no guardan ninguna relación con la experiencia, no podemos referirnos a ellas ni decir de ellas nada que tenga significado. Tomemos por ejemplo las Ideas de Platón. Son entidades que existen de forma completamente independiente; como tales, nunca han formado parte de nuestra experiencia en su propia naturaleza. Y sin embargo, se supone que toda auténtica comprensión del mundo se basa en ellas. Para criticar esta teoría, Aristóteles toma como ejemplo la idea del color blanco, de la que se dice que es la pura blancura: no el blanco *de* algo, ni el color *de* un cuerpo, sino la blancura pura independiente, fuera de todo, «ella misma por ella misma». Seguir hablando en esos términos, dice Aristóteles, no es sólo inútil y poco aclaratorio, es pura charlatanería. No podemos referirnos a la blancura pura independiente, puesto que dentro de nuestra experiencia el blanco es el color *de*

un cuerpo. En este punto se aparta radicalmente de Platón y dice con energía: «Así que adiós a las Ideas de Platón. No tienen mucho más significado que cantar "La, la, la", no tienen nada que ver con nuestro discurso.»

MAGEE Si Aristóteles piensa que la investigación ha de atenerse al mundo de la experiencia real o posible, ¿qué hay de «filosófico» en ello? ¿No corresponde esto a lo que hoy llamamos ciencia?

NUSSBAUM Bueno, Aristóteles no hace una distinción rígida entre la ciencia y la filosofía. Pero cree que hay una búsqueda generalizada de explicaciones, y una idea generalizada de la estructura de la explicación, que son comunes a todas las investigaciones teóricas (aunque excluye explícitamente la ética y la política que, en su opinión, no tienen la misma estructura jerárquica). En su obra *Analítica posterior,* hace una exposición de cómo el filósofo debe buscar lo que él llama *episteme,* o comprensión científica, en todas las áreas. El filósofo ha de encontrar en todas las áreas de investigación teórica ciertos principios que sean más importantes, más básicos, que estén mejor fundamentados que los demás; de éstos se obtendrán las conclusiones de esa ciencia, como conclusiones de un argumento deductivo. Piensa que tenemos una facultad que nos permite hacernos una idea de los principios fundamentales. Voy a detenerme aquí un instante porque creo que esto también es algo que se ha interpretado mal. Esta facultad se llama intelecto o *nous,* una de las palabras griegas que designan el intelecto o la mente —suele estar relacionada con la idea o la comprensión intuitiva, más que con el razonamiento discursivo. Aristóteles dice que captamos los principios fundamentales gracias a esta facultad. Durante muchos siglos se pensó que se trataba de una facultad especial de pura intuición intelectual que nos posibilita salir de la esfera de nuestra experiencia y comprender los principios fundamentales de la ciencia, como si fuera antes de la experiencia. Creo que es fácil comprender por qué pienso que Aristóteles se opondría a esa clase de fundamento para la ciencia. Pero, de hecho, algunas personas que se han especializado en la interpretación de *Analítica posterior* han argumentado muy satisfactoriamente que esto también es una mala lectura del texto, que en realidad el *nous* es un tipo de idea que introducimos en la función explicativa, el elemento fundamental de un principio gracias al que tenemos experiencia para argumentar explicaciones científicas.

MAGEE Aristóteles fue el primer pensador occidental que clasificó las ciencias —de hecho, dio a algunas de ellas los nombres que utilizamos hoy.



Aristóteles (384-322 a. de C.)

NUSSBAUM Sí, eso es cierto, y creo que su obra sigue siendo importante para quienes se dedican a esas ciencias, especialmente a la biología, campo en el que recientemente se ha reconocido la importancia y el interés de la obra de Aristóteles.

MAGEE ¿Puede dar algún ejemplo de qué sistema seguía para identificar y aislar un área del saber como campo de investigación independiente?

NUSSBAUM Voy a dar un ejemplo no de una de las ciencias, tal y como las concebimos, sino de una investigación muy general que lleva a cabo en su obra sobre metafísica: la investigación sobre lo que llama sustancia.

MAGEE ¿Podría explicar antes el término «metafísica», que saldrá con toda seguridad en las siguientes discusiones?

NUSSBAUM Su origen es decepcionantemente trivial. En una antigua edición de la obra de Aristóteles, el editor colocó la obra que ahora conocemos como *Metafísica* después de la obra llamada *Física;* el editor le dio el título de *Metafísica* porque en griego quiere decir sencillamente que va después de la obra llamada *Física.*

MAGEE «El libro que va después del libro de la Física». Pero a causa del contenido de ese libro, la palabra «metafísica» tiene desde entonces un significado especial en la filosofía, ¿no es así?

NUSSBAUM Bueno, es difícil explicar esto de forma sencilla. Brevemente se puede decir, creo, que la tarea de la metafísica no consiste en delimitar un determinado campo del saber y estudiarlo aisladamente, sino en plantear preguntas absolutamente generales que se podrían preguntar acerca de cualquier cosa. Preguntas acerca de la identidad, la continuidad, la forma lógica, etc.

MAGEE Y también preguntas acerca de factores tan fundamentales de nuestra experiencia como el espacio, el tiempo, la materia, la causalidad, y así sucesivamente.

NUSSBAUM Sí... preguntas relacionadas con cualquier objeto, cualquier cosa que exista. Dentro de este proyecto, el asunto fundamental es lo que Aristóteles denomina sustancia.

En este punto quiero empezar por tratar de explicar lo que significa el tema de la sustancia, porque creo que no podemos intuirlo de forma natural. Si leemos lo que escribe Aristóteles y tratamos de recons-

truir sus preguntas, creo que encontramos que hay dos preguntas muy relacionadas en el tema de la sustancia. La primera es la pregunta sobre el cambio, y la segunda es la pregunta sobre la identidad. La pregunta sobre el cambio es la siguiente. En nuestra experiencia observamos constantemente que las cosas cambian. Una hoja brota verde, se vuelve amarilla, y finalmente se seca; un niño nace, madura, envejece, y muere. La pregunta es: si hemos de hablar de estas cosas cambiantes, tiene que haber un *algo* que permanezca invariable mientras que los accidentes de la cosa cambian. De otro modo nos sería muy difícil hablar del cambio. Paradójicamente, el cambio requiere estabilidad. De modo que la pregunta de Aristóteles aquí es, ¿qué es lo más continuo, lo más persistente, en qué podemos basar nuestro discurso acerca del tiempo, qué persiste mientras que las propiedades o accidentes cambian?

La segunda pregunta de Aristóteles es la que él llama la pregunta «¿Qué es?»; la he llamado pregunta sobre la identidad. Es la siguiente. Supongamos que señalo algún objeto de mi experiencia, digamos Bryan Magee, y digo: «Bueno, ¿qué es esto en realidad?» Lo que estoy preguntando es: De las muchas propiedades que perciben mis sentidos acerca de usted, ¿cuáles son las más fundamentales, las que no podría dejar de tener sin dejar de ser usted mismo? Es evidente que podría usted cambiarse de chaqueta, ponerse ropa de otro color, y seguiría siendo Bryan Magee. Sin embargo, no está claro que pudiera dejar de ser humano o dejar de estar hecho de carne y hueso sin dejar de ser usted mismo, sin estar muerto en realidad. De modo que la pregunta de Aristóteles acerca de la identidad es la búsqueda de las partes o elementos de una cosa que desempeñan un papel muy fundamental, que son lo que debe de ser esa cosa.

MAGEE Estas partes o elementos tienen que desempeñar dos funciones, ¿no es así? Voy a invertir el orden de sus preguntas. La pregunta uno es: ¿Cuáles son las características fundamentales e indispensables de cualquier objeto, en el sentido de que son las que hacen que el objeto sea lo que es? La pregunta dos es: ¿Cuáles son las características de un objeto que permanecen invariables, de modo que el objeto, aunque cambiante, sigue siendo el mismo objeto?

NUSSBAUM Sí. Aristóteles desea que estas dos preguntas estén estrechamente vinculadas. Y creo que hay una razón muy buena para ello. En su opinión, para señalar qué es lo que subyace en el cambio, qué es lo que permanece invariable, hay que señalar algo con una identidad definida con lo que se pueda contestar la pregunta «¿Qué es?», algo suficientemente estructurado, suficientemente definido, algo que constituya el objeto de un discurso acerca del cambio. Por otra parte, si vamos a hablar acerca de la pregunta «¿Qué es?», la respuesta ha de ser

algo lo suficientemente persistente en sí mismo, que no se salga siempre de la existencia mientras hablamos de lo que es. Los primeros filósofos anteriores a Aristóteles nunca habían relacionado estas preguntas: por lo general se centraron en una y dieron respuestas extrañas a la otra. Voy a poner dos ejemplos. Algunos de los primeros filósofos de la naturaleza llegaron a decir que lo que son las cosas en realidad es materia, sólo porque les parecía que la materia era lo más persistente de todo. Veían que los árboles, los niños, los animales surgían de la materia, y que cuando morían, lo que quedaba de ellos seguía siendo materia. De ello concluyeron que la materia era el principio básico subyacente al cambio; y al parecer concluyeron también que la materia era además lo que son las cosas en realidad. De modo que dieron una respuesta a la primera pregunta y sin reflexionar mucho más la aplicaron, la impusieron a la segunda pregunta. Por otra parte está la explicación que dan algunas teorías platónicas —no me refiero al mismo Platón, sino a algunas teorías que Aristóteles conoció en la escuela de Platón—, que se centran en la cuestión de la identidad y tratan de explicar las identidades de las cosas desde el punto de vista de su relación con ciertos objetos inmateriales permanentes, las famosas Ideas platónicas, las cuales se exponen más o menos del siguiente modo. Dirían por ejemplo: usted, Bryan Magee, es marrón por su relación con la Idea del color marrón; es humano por su relación con la Idea de lo humano, y así sucesivamente. Estas Ideas son universales, objetos abstractos que existen independientemente de los casos particulares que explican. Aristóteles opina que para contestar a esta segunda explicación —me referiré primero a esta segunda explicación, la platonista, y después volveré a los materialistas— hemos de comenzar por distinguir dos tipos de propiedades: propiedades que usted *tiene,* y propiedades que son lo que para usted es *ser.* La propiedad de tener color es una propiedad que precisamente *tiene:* el color marrón está *sobre* usted, reside en usted; no es *usted.* Es decir, es un accidente que podría usted perder sin dejar de ser usted mismo, mientras que la propiedad del ser humano no opera del mismo modo: no podría perderla sin dejar de ser usted mismo. Si se convirtiera usted en un mono, no seguiría siendo usted. En una de sus primeras obras, *Categorías,* Aristóteles distingue estos dos tipos de propiedades, las que están sencillamente «en» el sujeto y las que revelan el ser, la esencia del sujeto.

MAGEE ¿Puedo añadir algo? Creo que merece la pena que nos detengamos en este punto para mencionar el hecho de que el enfoque general del que estamos hablando hace posible describir cualquier realidad. En primer lugar se escoge algo, cualquier cosa —un perro, una mesa, una persona, cualquier objeto material, lo que se prefiera—: se identifica algo, y después se dice alguna cosa acerca de ello: o bien se le atri-

buyen características o se menciona lo que hace (o algo que haya hecho). Muchas personas piensan que este sistema del sujeto y el predicado —identificar un sujeto y después predicar algo acerca de él— hace posible la descripción de todo. De hecho, durante mucho tiempo esta idea pareció estar incorporada tanto en nuestro lenguaje como en nuestra lógica. Sé que no es eso lo que estaba usted diciendo, pero lo menciono aquí porque ha sido una idea importante en la filosofía desde entonces.

NUSSBAUM Sí, pero creo que lo que Aristóteles desea resaltar es que no todos los predicados están a un mismo nivel; que hay algunos que se predican de un sujeto que ya hemos escogido e identificado, como le he escogido a usted; después he aplicado sobre usted el predicado «marrón». Pero hay otros, como «ser humano» o «perro» o «árbol», que son fundamentales para identificar al sujeto en primer lugar. En su opinión, no podemos escoger un sujeto desnudo y añadirle predicados. El sujeto mismo ha de identificarse y escogerse a partir de alguna descripción que, por decirlo de alguna manera, revela lo que es la cosa; los términos referentes a la naturaleza son los que desempeñan el papel fundamental en este sentido. Sólo una vez que le he escogido como ser humano puedo proceder a decir qué más cosas son ciertas acerca de usted: que va vestido de marrón, que está sentado en un sofá, etc. No podría empezar por escoger lo marrón o el acto de estar sentado en sí mismo, sin relacionarlo con un tipo de cosa determinada como un ser humano.

Pero, por supuesto, aún no hemos contestado a los materialistas. Y aún no hemos dicho, *dentro* del concepto del ser humano, cuál es el análisis fundamental que de ese concepto nos proporciona la esencia del sujeto. Aún no hemos descartado la posibilidad de que el análisis correcto de qué es ser humano siga unas pautas aprobadas por los materialistas; que el hecho de ser humano sea estar hecho de unos determinados materiales. En pocas palabras, hasta ahora no hemos dicho nada acerca de la materia y su relación con otros aspectos de la propiedad de ser humano, como la estructura y la actividad. De modo que Aristóteles pasa a continuación a este problema.

MAGEE Y, por supuesto, la pregunta «¿Qué es?» también se aplica a todo, ¿no? Aristóteles trata de descubrir la verdadera naturaleza de la identidad de las cosas, incluyéndonos a nosotros.

NUSSBAUM Sí. Y creo que los seres vivos y hasta cierto punto también las cosas desempeñan un papel sumamente importante aquí, como sujetos más fundamentales, definidos, unitarios, persistentes e identificables. Lo que desea preguntar ahora es: está bien, hemos llegado al pun-

to en el que vemos que los conceptos que llamamos conceptos de tipo natural, conceptos como, por ejemplo, el ser humano, el perro, el árbol, desempeñan un papel fundamental para identificar a los sujetos del mundo. Ahora tenemos que preguntar qué es lo que *son*. ¿Qué significa ser un ser humano? ¿Acaso ser una especie de material? ¿O una determinada estructura? Y en la *Metafísica* argumenta que la sustancia no es fundamentalmente un conjunto determinado de materiales o componentes, sino más bien un tipo de estructura u orden, que él denomina forma. Con esta palabra no se refiere sencillamente a la figura o a la configuración, sino que se refiere, por ejemplo, en el caso de Bryan Magee, al modo en que está organizado desde el punto de vista de la función. Su forma es un conjunto organizado de capacidades funcionales que tendrá usted en tanto en cuanto exista.

Da tres razones para pensar que sus materiales no pueden ser lo que usted es.

En primer lugar, en el caso de usted y otros seres vivos, la materia siempre está cambiando. Y por supuesto, sus componentes materiales cambian muy a menudo sin que usted deje de ser usted mismo. Pero en segundo lugar, incluso cuando no es así, por ejemplo en el caso de una cosa, nuestro concepto de una cosa es que en tanto en cuanto su estructura funcional permanezca invariable, siempre *podríamos* sustituir partes de la materia que la componen sin que por ello dejáramos de tener la misma cosa en nuestras manos. Podríamos coger un barco y sustituir alguna de sus placas. En tanto en cuanto conservara su estructura funcional, haciendo la función de un barco, seguiríamos teniendo la misma entidad. Por último expone que la materia no es lo suficientemente definida como para ser lo que una cosa es en realidad. La materia no es más que un conjunto de elementos, no se puede decir que seamos un elemento u otro: sólo cuando hemos identificado la estructura que constituye el elemento podemos pasar a decir algo intelible acerca del elemento mismo.

MAGEE Estos argumentos de Aristóteles tienen una importancia tan fundamental y permanente que me gustaría repasarlos otra vez. Su primer argumento se refiere a los individuos en tanto que individuos, y pone el ejemplo de Sócrates. Sócrates, dice, no puede ser la materia que compone su cuerpo, porque ésta varía constantemente —de hecho cambia en su totalidad varias veces durante el curso de la vida de Sócrates. Sin embargo, sigue siendo Sócrates toda su vida; de modo que no puede ser sólo la materia de la que se compone. El segundo argumento de Aristóteles se refiere a los individuos en tanto que miembros de una especie. Un perro no puede ser un perro en virtud de la materia de la que se compone, porque los diferentes perros se componen de diferente materia. Es más, tienen pesos diferentes, diferentes formas, ta-

maños, colores, etc. y cada una de estas características tiene una base material; y, sin embargo, todos son perros. De modo que no pueden ser perros en virtud de la materia de la que se componen. Y el tercer argumento de Aristóteles es que una masa de materia que carezca de cualidades formales como la organización o la estructura no es una persona ni un perro en absoluto. No es ninguna *cosa,* no es más que una masa. Las cosas son cosas sólo en virtud de su estructura diferenciadora. Y eso es una vez más lo que Aristóteles llama forma.

NUSSBAUM El segundo punto que ha mencionado añade un argumento del que no había hablado. Pero no hay duda de que puede utilizarse para defender la posición de Aristóteles. Y también hay evidencias de que él mismo utiliza ese argumento. Sí, los distintos miembros de una especie tienen una composición distinta desde el punto de vista material. Como dijo una vez Aristóteles, las esferas pueden hacerse de bronce, madera o de materiales muy diferentes. Lo mismo ocurre con casi todas las cosas, siempre que el material sea adecuado para la función o actividad de la cosa, no importa cuál sea. Estar hecha de madera no forma parte de lo que es ser una cama. De forma mucho más limitada, lo mismo ocurre con de los seres vivos: su composición material varía de individuo a individuo. No hay dos perros que tengan precisamente las mismas cantidades de los mismos materiales en ellos, de modo que *ninguna enumeración de materiales nos dirá exactamente en qué consiste ser un perro.* Podemos decir lo mismo centrándonos en las funciones particulares de los seres vivos. Lo que es ver el color rojo, pensar en la *Metafísica* de Aristóteles, tener ganas de un filete, se compone de materia cada vez que un ser vivo realiza uno de estos actos; pero la fórmula material varía, de modo que no es posible saber mediante una lista de los materiales específicos que intervengan en cada caso, lo que es ver el color rojo, pensar en la *Metafísica* de Aristóteles o tener ganas de un filete. Todo esto demuestra, según Aristóteles, que el ser de bronce, de madera, o de lo que sea, no puede ser una parte importante de lo que es ser un determinado tipo de cosa. Lo que son las cosas es forma o estructura. La materia es lo que las compone, o lo que las integra.

Pero ahora quería añadir algo más a mi segundo argumento, que es diferente del suyo. Incluso aunque la materia de una cosa no variara durante el curso de su existencia —o, incluso si todos los miembros existentes de cierto tipo se compusieron en realidad de la misma materia— nuestra concepción de lo que es ser cierto tipo de cosa, digamos un barco, no la identificaría con la materia. Podemos comprobarlo mediante un experimento teórico. Imaginemos que vamos sustituyendo las partes materiales de una cosa gradualmente, conservando su capacidad funcional. Creo que estaremos de acuerdo en que seguimos teniendo la misma cosa en nuestras manos.

MAGEE ¿No se acerca con esto Aristóteles peligrosamente a la teoría de las Ideas de Platón, a la que se había opuesto? ¿No está diciendo que un perro es un perro en virtud de su forma canina? ¿Y que esta Forma canina es común a todos los perros, la entidad en virtud de la cual *son* perros, y son *todos* perros?

NUSSBAUM Sí, por supuesto, aquí entramos en la difícil cuestión de qué es la Forma exactamente; y creo que no hay dos filósofos que estén totalmente de acuerdo en la interpretación de Aristóteles sobre este tema. La evidencia textual presenta muchos problemas. Pero trataré de dar mi opinión. Creo que en primer lugar está bastante claro que, a diferencia de Platón, Aristóteles hace de la Forma algo inmanente a lo particular. No existe como entidad independiente de un determinado perro, en una especie de esfera celestial de lo perruno, sino que está ahí; es lo que es el perro de hecho. No está separada del perro. Creo que esto es indiscutible, si es que hay algo indiscutible en este tema.

MAGEE De modo que la Forma del perro no existe en otra dimensión habitada también por otras Formas.

NUSSBAUM Exactamente. Está ahí; es lo que el perro es de hecho. *Es ese perro.* Paso a una segunda cuestión, mucho más controvertida: creo que las Fomas aristotélicas son individuales. Son particulares y no universales. Es decir, a pesar de que la definición de la Forma perruna de cada perro sea la misma, de modo que si tomo cinco perros, sólo tengo una definición de lo que es ser un perro para todos ellos, aun así, si pregunto cuántos *ejemplos* tengo de Forma perruna, la respuesta es cinco. Es decir, tantos perros como tengo. Cada uno, aunque igual a los demás en lo que se refiere a su cualidad esencial, a la Forma, será exactamente «uno», tal y como él lo plantea. Contamos las Formas al contar el número de sustancias que tenemos en nuestras manos.

MAGEE Incluso más de dos mil años después opino que los mejores argumentos de Aristóteles contra el materialismo son contundentes. ¿Cree usted que han recibido alguna réplica eficaz por parte de los materialistas?

NUSSBAUM No, no lo creo. Y lo que me parece tan poderoso en estos argumentos es que Aristóteles comienza su crítica al materialismo no sólo dentro del contexto de la filosofía de la mente, y no sólo escogiendo ciertas características de lo mental que lo diferencian de todo lo demás, sino precisamente dentro de la metafísica general, desarrollando estas teorías generales de identidad y sustancia que demuestran por qué para las cosas de forma global, el reduccionismo materialista no es un buen camino a seguir.

MAGEE ¿Puede dar algún ejemplo de un área en la que Aristóteles aplique sus argumentos y determine, dentro de un determinado campo, qué tipo de cosas hay?

NUSSBAUM Creo que podemos pasar ahora a un área muy cercana a su metafísica general, dado que su metafísica general se centra particularmente, como hemos visto, en cosas como los seres humanos, los perros y otras entidades naturales: es decir, al área de la filosofía de la naturaleza. Aquí Aristóteles plantea temas muy diferentes. En su obra *Física* encontramos un análisis del tiempo, del espacio, de la naturaleza del movimiento. Pero uno de sus principales objetivos dentro de este área es hablar en términos generales acerca de la explicación de la naturaleza, darnos los diferentes tipos de explicaciones que el filósofo de la naturaleza puede dar y exponer la importancia y utilidad relativa de estos diferentes tipos de explicación. En la *Metafísica* señala que la filosofía nace, en realidad, a partir del sentimiento de admiración ante la naturaleza; que cuando vemos el mundo sentimos asombro y admiración porque vemos que suceden cosas maravillosas y no comprendemos por qué suceden. Dice que es como ver un teatro de guiñol, donde observamos que las marionetas se mueven como por sí solas y sabemos que detrás de ellas debe de haber algún tipo de mecanismo que explique por qué se mueven como lo hacen. Pero no sabemos cuál es. Queremos descubrirlo. La pregunta es, ¿qué tipo de explicación buscamos cuando hacemos esta pregunta? ¿Por qué suceden las cosas como suceden y no de otra manera? Aristóteles piensa que muchos filósofos han sido demasiado ingenuos porque no han comprendido de cuántas formas diferentes preguntamos y contestamos estas preguntas. Tanto en la *Física* como en la *Metafísica* insiste en que no existe un sólo tipo de explicación, sino un número ilimitado de explicaciones. En cualquier caso, hay cuatro tipos de explicación que él considera importantes. Son, por supuesto, las «Cuatro causas». Creo que es importante señalar que son en realidad cuatro tipos de *explicaciones*.

MAGEE Cuatro causas del ser.

NUSSBAUM Sí, cuatro causas del ser. Cuatro tipos de respuestas a las preguntas sobre el Porqué de las cosas. Se denominan Causa Material, Causa Formal, Causa Eficiente y Causa Final. Consideremos la pregunta ¿Por qué crece un árbol como lo hace? La explicación material (Causa Material) es que el árbol crece de esa forma porque se compone de unos determinados materiales. Ese tipo de explicación es muy interesante y muy útil, pero es fácil suponer que Aristóteles piensa que no es suficiente, dado que una lista de materiales por sí misma no nos dice lo que *es* la cosa cuyo crecimiento estamos tratando de explicar, qué es-

tructura constituyen estos materiales. Por este motivo, como es de suponer, necesitamos otro tipo de explicación, la explicación formal (la llamada Causa Formal). Ésta dice que el árbol crece como lo hace porque está estructurado de una determinada manera que constituye su forma. Vemos así el vínculo con los argumentos metafísicos. Existe además un tercer tipo de explicación denominado la Causa Eficiente, o Explicación Eficiente. Según ella, un árbol crece como lo hace porque distintas cosas del ambiente lo empujan desde el exterior de diversas formas, por ejemplo los materiales que componen la Tierra, etc. Y por último, la explicación peor interpretada de todas, es el tipo de explicación que denomina Causa Final. Solemos denominarla explicación de tipo teleológico, porque se refiere al fin o *telos* hacia el que se dirige la cosa de que se trate. Según esta explicación, el árbol crece como lo hace para convertirse en cierto tipo de árbol maduro. En otras palabras, las cosas de la naturaleza siempre tienden hacia su condición adulta.

MAGEE A primera vista, parece que hay un elemento místico, casi mágico en esta última explicación, que no aparece en ninguna de las otras.

NUSSBAUM *Parece* que lo hay, pero en mi opinión esto es una mala interpretación. En primer lugar, Aristóteles no dice que haya nada mágico en el futuro que descienda y atraiga al árbol hacia su forma futura, como si ejerciera una especie de impulso causal desde el futuro. No, todo es muy natural. Todo sucede dentro del árbol. Es una forma de hablar del comportamiento plástico e ingenioso de los seres vivos. Es un modo de ofrecer una explicación unificada del modo en que los seres vivos como los árboles, en una variedad de circunstancias naturales diferentes, siempre se mueven en una dirección que estimula la continuación de su vida y su desarrollo hacia la forma madura. De modo que, como vemos, está diciendo que, en una variedad de climas y ambientes diferentes, el árbol siempre se moverá hacia el sol y sus raíces buscarán el agua y la fuente de alimentación en cualquier parte del mundo. Es una explicación perfectamente general que nos proporciona un modo de comprender la variedad de las diferentes cosas que hace un árbol. Es más sencillo y unificado que un conjunto de descripciones de lo que ocurre «desde el fondo» en cada caso. Si lo comprendemos, podemos predecir que en otro caso que aún no hayamos visto, el árbol crecerá hacia la luz y el alimento *dondequiera* que estén. Y no podríamos tener esta capacidad de predicción sin mencionar un fin. De modo que en todo ello no hay nada sobrenatural. Tampoco hay nada referido a los poderes de la mente o al deseo dentro del árbol mismo. El árbol no tiene metas ni finalidades en ese sentido. No es más que un modo de hablar acerca del ingenio del movimiento natural.

MAGEE Pero muchos estudiosos han atribuido a Aristóteles la idea de que hay almas en todo. ¿Cree que lo han comprendido bien?

NUSSBAUM No. Creo que han malinterpretado el modo en que utiliza las explicaciones teleológicas. Niega claramente una y otra vez que haya almas en todo. Creo que utiliza explicaciones teleológicas sólo para los seres vivos; no creo que las utilice para cosas como los eclipses, las tormentas, etc. De hecho, dice explícitamente que un eclipse no sucede *por* nada, no se explica teleológicamente. Pero en el caso de los seres vivos, no se trata de una cuestión de mente o alma en *nuestro* modo de concebir estas palabras, que implica una especie de poder de la mente; se trata del carácter general de lo que tiene vida. Echemos un vistazo a su obra sobre la vida, para poder seguir analizando estas preguntas. Aristóteles escribió una obra llamada *Sobre la psyche* que significa Sobre la Vida o el Principio de la Vida, y suele traducirse al inglés como *On the Soul* (Sobre el alma). La palabra «alma» contiene muchas connotaciones sobre espiritualidad y sobre la mente, por lo que resulta muy confuso emplear esta palabra aquí. Sería mucho mejor concebirlo como una investigación general sobre la vida y los seres vivos. Lo que tiene *psyche* es lo que está vivo —y esto, para Aristóteles, incluye todas las plantas y animales y los seres humanos. Lo que Aristóteles trata de hacer en esta obra es preguntar y contestar la pregunta: ¿qué es el principio de animación que existe en todo tipo de seres vivos, plantas, animales y seres humanos? ¿Podemos explicar de modo general lo que significa estar vivo? Y la respuesta que da es que el principio de animación es, en pocas palabras, la forma de un cuerpo que está organizada potencialmente para la función, para ejercer las funciones de la vida. Evidentemente, no se refiere exclusivamente a la silueta o a la configuración. Como ya hemos visto, se refiere a un tipo de estructura funcional u organización. Lo expresa acuñando un nuevo término para el tipo de estructura o forma que tiene en mente. Se trata de la palabra «entelequia», que es al parecer una organización en virtud de la cual una cosa es capaz de funcionar de los modos característicos del tipo de la actividad vital que le es propia, de conseguir la forma de actuar que es su *telos* o fin. De modo que para usted, Bryan Magee, estar vivo sería estar organizado de forma que pudiera alimentarse a sí mismo para percibir, pensar, ejercer todas las funciones características de su vida. Y lo que dice Aristóteles es que ésta es una organización *de* la materia, *del* cuerpo. Ha de cumplirse en alguna materia en algún punto. Pero aun así, esa organización es lo que es la vida. No es la materia la que la compone. De modo que cuando se pierden esas estructuras funcionales es cuando se está muerto.

MAGEE Aplicó el mismo principio a las cosas inanimadas, ¿no es así?

Recuerdo un fragmento de su obra en el que dice que si un hacha tuviera un alma, ésta sería el hecho de cortar. Lo que dice es que la esencia de un objeto como un hacha es lo que *hace,* su función. ¿No es cierto?

NUSSBAUM Sí. Por supuesto, emplea ese ejemplo oponiéndose a la realidad; dice que si tuviera un alma, ésta sería así. Utiliza este ejemplo para ilustrar lo que acabo de mencionar: por forma u organización no se refiere exclusivamente a una silueta de hacha, ni a que se componga de un determinado metal; se refiere a su capacidad de ejercer ciertas funciones. De modo que es una forma de hacernos comprender hasta cierto punto lo más misterioso del ser vivo. La analogía nos dice que lo que para esa criatura sería tener cierto principio de animación, no es para usted, Bryan Magee, tener exactamente una determinada forma, porque, por supuesto, podría cambiar de forma sin estar muerto...

MAGEE ...Lo hago muy a menudo...

NUSSBAUM Ni tampoco conservar la misma materia. Porque, por supuesto, nadie lo hace. Lo que es en realidad, es tener y continuar teniendo la facultad de funcionar de distintas maneras; y tener esa facultad en virtud del modo en que está usted organizado. Si perdiera esa organización para funcionar sería cuando estaría muerto.

MAGEE Hemos avanzado bastante en la conversación y, sin embargo, sólo hemos tocado una parte de la producción total de Aristóteles. Me temo que es inevitable, dado el poco tiempo de que disponemos. Pero espero al menos haber conseguido dar a la gente una idea aproximada de lo que se puede encontrar en este maravilloso filósofo. Antes de terminar me gustaría señalar brevemente la influencia que tiene en la filosofía moderna. ¿Qué preocupaciones filosóficas entre nuestros contemporáneos están directamente influenciadas por la obra de Aristóteles?

NUSSBAUM Una de ellas es el tema del que hemos estado hablando, la filosofía de la vida. En la filosofía contemporánea se suele llamar este área «filosofía de la *mente»,* separando así los poderes mentales de la percepción y del pensamiento de un modo que Aristóteles probablemente desaprobaría. Pero en su obra general sobre la vida, Aristóteles saca algunas conclusiones muy importantes para una filosofía contemporánea de la mente. Trata de demostrar por qué un reduccionismo materialista que dice que la percepción (por citar un solo ejemplo) es sencillamente un proceso material de un determinado tipo, es inadecuado para explicar las características funcionales complejas de la vida.

Sus argumentos —los que he señalado anteriormente— parecen contundentes y válidos todavía. Por otra parte, su exposición nos demuestra que para rechazar el reduccionismo materialista no es necesario introducir entidades inmateriales misteriosas. Lo que debemos decir es que la percepción no puede reducirse a un proceso material; en primer lugar, porque se realiza en una materia siempre diferente, y también porque el concepto de intencionalidad y de enfoque externo activo es fundamental para la correcta caracterización del tipo de conciencia que es la percepción. Pero, por otra parte, la percepción no es algo misterioso ni separado de la materia. Es una función que siempre se constituye en la materia, siempre se realiza en una materia u otra.

MAGEE Nos encontramos ante una idea fundamental que también ha sido mal interpretada —no necesariamente acerca de la percepción, sino acerca de otras alternativas. No nos plantea la elección de ser materialista o creer en una especie de reino abstracto o espiritual. Hay un tercer modo de explicar nuestra experiencia (y como acaba de señalar, es un modo en el que Aristóteles fue pionero).

NUSSBAUM Sí.

MAGEE Antes de terminar hemos de decir algo acerca de la ética de Aristóteles. No creo que sea una exageración decir que es el filósofo moral que más influencia haya tenido jamás. ¿Puede indicar en dónde radica su enorme trascendencia en este campo?

NUSSBAUM Sí. Lamento que tengamos tan poco tiempo para discutir esto, porque es un campo que me gusta especialmente. Creo que su influencia surge en primer lugar de la pregunta con la que comienza. Muchos filósofos morales comenzaron estableciendo una distinción estricta entre la esfera de lo «moral» y el resto de la vida humana. Comienzan la ética con la pregunta «¿Cuál es mi deber?» o «¿Cuál es mi deber moral?». Aristóteles comienza con una pregunta mucho más general, a saber: ¿Qué es llevar a cabo una vida buena? Esto le permite investigar las áreas que relacionaríamos con «lo moral» y su relación con otras áreas de la vida humana, como el compromiso intelectual, el amor personal y la amistad, planteando preguntas sutiles acerca de sus interrelaciones y lo que sería construir una vida buena a partir de estos elementos.

MAGEE De modo que tiene una idea muy amplia sobre lo que es la moralidad. Eso le diferencia enormemente de otros filósofos morales famosos. Los utilitarios, por ejemplo, pensaban que sólo existía una medida para todo comportamiento moral —la felicidad y la tristeza—

por lo que creían que se podía poner en una misma balanza la conveniencia o no conveniencia de todas las acciones morales. Aristóteles era muy contrario a esto, ¿no?

NUSSBAUM Sí. Acaba de mencionar la imagen de la balanza. Es muy importante para Aristóteles. No sólo se niega a reducir las cosas de valor a una sola medida. También afirma que incluso dentro de cada uno de los campos, no se puede enfocar un contexto complejo con un eje fijo, por decirlo de alguna manera. Utiliza esta imagen: dice que así como un arquitecto no va a tratar de medir una columna acanalada con una regla recta, del mismo modo un juez ético no debe tratar de utilizar un conjunto inflexible de reglas para las complejidades de una situación práctica. En vez de ello, así como el arquitecto mide con una tira de metal flexible que, como dice Aristóteles, se amolda a la forma de la piedra y no es fija, del mismo modo, al enfrentarnos a una situación ética compleja, hemos de mostrarnos abiertos y sensibles, dispuestos a amoldarnos a las exigencias complejas, tal vez únicas e irrepetibles de una situación particular. Y, tal y como él dice, el discernimiento se apoya en la «percepción» de esa situación, con lo que se refiere a una adaptación sensible tanto del pensamiento como de la emoción. Y esta percepción es anterior a cualquier regla.

MAGEE Otra cosa que me impresiona enormemente acerca de la filosofía moral de Aristóteles es su firme convencimiento de que no controlamos nuestro ambiente moral, y que, por lo tanto, no podemos ser entidades morales autocontroladas, como pretendían los estoicos. Ni tampoco podemos ser entidades morales independientes, como pensaban los epicúreos. Vivimos en un ambiente moral que nos zarandea; parece que Aristóteles lo entiende así.

NUSSBAUM Sí, creo que lo comprendió mejor que cualquier filósofo que haya escrito sobre este tema; que la vida buena de un ser humano, si es lo suficientemente rica como para incluir todo lo que es de valor —por ejemplo, el amor y la amistad—, ha de ser vulnerable a muchos factores que no controlamos; y que cualquier intento de eliminar esas áreas de vulnerabilidad trae como resultado un empobrecimiento de nuestras vidas.

MAGEE ¿Cree que tiene algo que se acerque al concepto de «suerte moral» del que han hablado algunos filósofos en épocas recientes?

NUSSBAUM Sí, creo que sí. Es decir, es cierto que pregunta qué aspectos de la buena moral se escapan de nuestro control, y cómo es posible que factores que no controlamos alteren y conformen no sólo nuestra

capacidad de actuar de forma virtuosa, sino nuestro propio carácter virtuoso. Yo personalmente creo que no profundiza demasiado en esto porque le interesa más describir una vida buena, armoniosa y equilibrada. Es decir, su imagen es siempre la de una vida en la que hay muchos componentes, que es muy rica en diferentes tipos de valores, pero en la que todo está calculado y equilibrado en armonía. Y creo que esto le impide hacer justicia al modo en que ciertos factores de la vida, si se persiguen hasta el fondo, pueden llegar a desafiar y a cuestionar todos los demás. Tomemos por ejemplo el modo en que el amor desmedido puede amenazar y oponerse a la virtud. Es algo que Aristóteles apenas tiene en cuenta. Se trata de un aspecto de la «suerte moral» que yo consideraría muy importante, y que apenas menciona. De hecho, habla poco del amor erótico —creo que porque le interesa más brindarnos una imagen armoniosa y equilibrada de la vida.

MAGEE Hasta ahora nos hemos limitado a exponer algunas de las ideas más importantes de Aristóteles, pero aún no nos hemos detenido a evaluarlas críticamente. Acaba de señalar un aspecto de su pensamiento que en su opinión constituye un defecto. ¿Puede mencionar uno o dos puntos en los que el pensamiento de Aristóteles sea susceptible de una crítica importante?

NUSSBAUM Bueno, creo que uno de los aspectos más controvertidos es su teoría política. En mi opinión, tiene muchas cosas buenas, y entre las cosas buenas está una exposición de la correcta función del gobierno y la política como, por ejemplo, en el hecho de proporcionar a los ciudadanos todas las condiciones necesarias para una vida rica y buena. Relaciona esto con una descripción de la buena moral desde el punto de vista de la variedad de los diferentes funcionamientos que componen las partes de esa vida. Creo que es interesante examinar esta exposición hoy en día, como alternativa a las corrientes que consideran que el acto de gobernar está relacionado con la culminación del utilitarismo. Pero el problema surge al llegar a la cuestión de quién debe considerarse un ciudadano. En este sentido muestra una actitud muy reacia ante el extranjero y ante la mujer, y no tiene ningún reparo en defender un concepto de la ciudadanía que excluye a todos menos a una élite muy reducida de hombres ociosos. Ni siquiera acepta a los agricultores, comerciantes o marineros. Y, por supuesto, hay una razón para esto, porque él piensa que para llevar a cabo una vida buena es necesario reflexionar acerca de su estructura; y no se puede reflexionar si se está atado a determinados tipos de trabajo degradante. Creo que va demasiado lejos cuando afirma que un agricultor o un artesano campesino están sujetos a trabajos degradantes que les impiden la posibilidad de pensar y llevar a cabo una vida buena.

MAGEE ¿Pero no cree que criticar las ideas de Aristóteles en este sentido es anacrónico y, por lo tanto, injusto? Tal vez pensemos, desde nuestra situación en el siglo veinte, que infravaloraba a las mujeres y a las clases sociales inferiores así como a los extranjeros, pero ¿no pensaban todos los de su misma condición de igual manera en aquel momento?

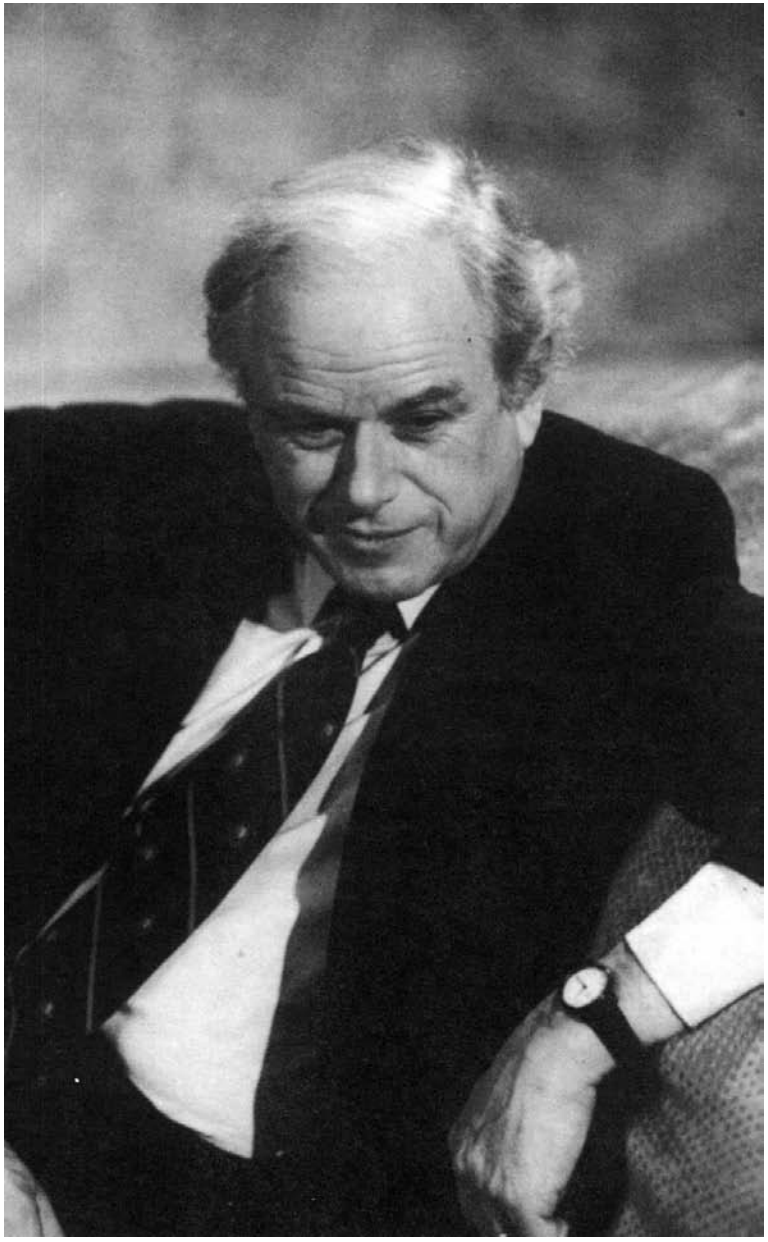
NUSSBAUM No, no lo creo. En el tema de la esclavitud se oponía a algunas de las posiciones más radicales que sostenían que toda esclavitud era injusta. Conoce esas opiniones y expone argumentos en contra. En lo que respecta a los agricultores y marinos, en realidad era a la auténtica práctica de la democracia ateniense a lo que se oponía al decir que éstos no deberían ser ciudadanos. Y en el caso de las mujeres, desde el punto de vista biológico, rechaza teorías mucho más correctas y completas que la suya propia acerca de la función de éstas en la reproducción. Piensa que las mujeres no comunican ninguna característica formal a la descendencia, sino sólo su materia informe. Y en cuanto al papel político de la mujer, Platón había sido capaz de liberarse de las convenciones aceptadas y volver a plantear la cuestión de su educación. Y había llegado a la conclusión de que se debía educar a cada individuo según sus propias posibilidades; eso significa que se debe valorar a las mujeres como individuos y su educación ha de ser consecuente con esta valoración.

MAGEE A pesar de sus objeciones a algunos de los planteamientos de Aristóteles, ha dedicado muchos años de su vida a estudiarlo, y ha publicado un libro muy importante acerca de su obra. También se dedica a la enseñanza de su filosofía. Y, evidentemente, encuentra todo ello muy interesante. ¿Por qué? ¿Qué espera que ganen con la lectura de su obra sus alumnos, la mayoría de los cuales no van a ser filósofos ni humanistas el día de mañana?

NUSSBAUM Creo que lo principal es su exposición general acerca de la filosofía y de lo que puede ser la filosofía, su idea de que el filósofo debe ser alguien atento y casi humilde ante la diversidad de la vida humana y su riqueza. Pero a la vez ha de entregarse a explicarla, a clasificar esa riqueza de forma clara. En todos los campos de estudio establece una especie de equilibrio: entre una teorización simplista que aleja a la filosofía de la riqueza, la complejidad e incluso el desorden de la vida y el discurso corriente, y, por otra parte, una especie de filosofía deflacionista según la cual toda teoría no es más que una elucubración fantástica y que considera que no tiene ningún sentido pedir ni buscar explicaciones. Creo que Aristóteles ha encontrado el equilibrio perfecto, y tiene tal vez la mejor concepción de la tarea filosófica que se le puede enseñar a un estudiante.

Filosofía medieval

Diálogo con Anthony Kenny



INTRODUCCIÓN

MAGEE Por cuestiones didácticas, se suele dividir la historia de Occidente en una serie de periodos denominados Antiguo, Medieval y Moderno; lo mismo ocurre con la filosofía occidental: hablamos de filosofía antigua, filosofía medieval y filosofía moderna. Los libros que tratan de la historia de la filosofía suelen distinguir estos tres apartados y, como acabo de decir, en las universidades se observan estas distinciones por fines didácticos.

En la filosofía antigua destaca la obra de dos hombres, Platón y Aristóteles. No es necesario decir que hubo otros filósofos importantes e interesantes en el mundo antiguo, no sólo entre los anteriores a ellos, sino también entre los posteriores. Pero ninguno ha dejado obras comparables en cantidad, calidad e influencia. Tan grande es el predominio de Platón y Aristóteles que cualquiera que vaya a la universidad para estudiar filosofía antigua debe dedicar casi todo el tiempo, tal vez literalmente todo el tiempo, a estudiar las obras de estos dos filósofos.

Si esa misma persona deseara continuar estudiando filosofía, probablemente se encontraría con que debía pasar de Aristóteles directamente a la filosofía moderna, saltándose totalmente el periodo medieval. La filosofía medieval —al fin y al cabo estamos hablando de la filosofía de más de mil años, desde la caída del Imperio Romano hasta el Renacimiento— ha sido víctima de una negligencia extrema durante las generaciones recientes. En mi opinión, ello se debe a que durante la Edad Media prácticamente todos los filósofos importantes fueron eruditos religiosos, casi todos ellos cristianos, mientras que durante los siglos siguientes, hasta llegar a nuestra época, ha habido una fuerte reacción contra la religión, especialmente contra su pensamiento. Durante esa reacción se acusó a los filósofos medievales de no haber tratado de alcanzar la verdad cualquiera que fuera, sino de haber buscado buenas razones que justificaran lo que ya creían de antemano. Sin embar-

go, como casi todas las reacciones, incluidas las más equilibradas, ésta fue demasiado lejos. Los grandes filósofos medievales fueron auténticos gigantes. Hicieron verdadera filosofía, tal y como entendemos este término hoy en día. Y aún podemos aprender mucho de ellos.

Como en el caso de la filosofía antigua, entre los filósofos medievales hay dos figuras que se destacan sobre las demás, aunque en este caso se encuentran en los límites opuestos del periodo. El primero es San Agustín, nacido en el norte de África en el año 354 y muerto allí, después de haber viajado mucho a lo largo de su vida, en el año 430. Dos de sus obras están consideradas exponentes de la mejor literatura mundial: *Las confesiones* y *La ciudad de Dios*. La segunda figura de talla comparable es Santo Tomás de Aquino, nacido en Italia en 1225 y muerto allí en 1274. Aquino es un filósofo más técnico que San Agustín, y sus obras más conocidas son dos enormes compendios escritos para estudiantes, uno llamado *Summa Contra Gentiles* y el otro *Summa Theologiae*.

La muerte de San Agustín y la caída del Imperio Romano fueron seguidas por el periodo que denominamos Alta Edad Media. Durante aquellos siglos lo único que podía hacer una persona cultivada de Europa Occidental era aferrarse a los restos de la civilización, ante las constantes invasiones paganas. En estas circunstancias, consideraron que su misión fundamental era la de conservar estos restos de civilización, y durante un largo periodo de tiempo no se produjo prácticamente ninguna aportación intelectual relevante: en los siete siglos desde San Agustín hasta San Anselmo, sólo hubo un filósofo de primera línea, Juan Escoto, que vivió en el siglo IX. Sin embargo, una vez que llegamos a San Anselmo en el siglo XI, nos encontramos con una larga lista de pensadores muy importantes: por ejemplo, Abelardo en el siglo XII, Roger Bacon y Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII; más adelante Duns Scoto, seguido de Guillermo de Ockham, con lo que llegamos al fin del periodo medieval.

Para hablar sobre este largo periodo de la historia de la filosofía, desconocido pero fascinante, he invitado a Anthony Kenny, catedrático en Balliol College, Oxford. Es uno de los pocos filósofos contemporáneos que se ha dedicado intensamente a la filosofía medieval, y que ha sido él mismo sacerdote de la Iglesia Católica.

DISCUSIÓN

MAGEE Antes de adentrarnos en aspectos concretos de la filosofía medieval, ¿podría rellenar el esquema general del periodo que acabo de exponer?

KENNY Estoy de acuerdo en su elección de los dos filósofos que resumen los logros de la Edad Media, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Pero son dos personas muy diferentes. San Agustín es un pensador solitario, alguien cuya obra más conocida es una autobiografía. Su obra *Confesiones* es un libro en el que expone su propia meditación, su propia lectura de la Biblia, su propia vida interior. Aquino es muy diferente: no es una figura solitaria, sino una persona situada en el centro de una tradición religiosa y académica. Perteneció a la orden de los Dominicos. Vivió dentro de una comunidad de frailes. También fue profesor de universidad. Uno de sus mayores logros fue la elaboración de dos espléndidos manuales de universidad. Todo ello contrasta enormemente con San Agustín, que fue siempre un erudito tan solitario que al final de su vida, siendo obispo, era la única persona de la ciudad que poseía libros.

MAGEE Son ejemplos perfectos de los dos principales tipos de filósofos que han existido siempre, desde la antigüedad hasta nuestros días: por un lado, el pensador solitario, aislado, introvertido, y por otro el personaje institucional, concretamente el profesor de universidad.

KENNY A lo largo de la historia de la filosofía encontramos personas que encajan en estas clasificaciones. Siguiendo el modelo de San Agustín están los genios solitarios como Descartes y Spinoza, que exponen su pensamiento a partir de sus propias meditaciones. También encontramos profesores de universidad de una gran formación como Kant y Hegel que desarrollan sistemas para que sus alumnos, o las generaciones siguientes de filósofos, los analicen y modifiquen.

MAGEE Ya que estamos hablando de profesores de universidad, hemos de señalar que fue precisamente en la Edad Media cuando surgió; y ello tuvo una enorme influencia en la filosofía. ¿Puede decir algo al respecto?

KENNY Es una de las principales contribuciones de la Edad Media a la filosofía: la creación de la universidad. Me refiero a una agrupación de personas cuya profesión es la enseñanza de un conjunto de conoci-

mientos a sus alumnos, con un plan de estudios determinado, con métodos de enseñanza determinados y con normas profesionales. Es muy notable el fuerte carácter *profesional* de la filosofía en la Edad Media. En primer lugar hay que mencionar lo extensa que era la producción de los filósofos. Aquino escribió, como mínimo, ocho millones de palabras. Hay unas cuantas obras de atribución dudosa que pueden elevar esta cifra a once millones. Ocho millones de palabras ya es mucho escribir. La totalidad de las obras de Aristóteles conservadas apenas alcanzan el millón de palabras. La totalidad de la obra conservada de Platón abarcan sólo medio millón. Aquino, en un periodo relativamente breve, escribe ocho millones de palabras —y no son palabras escritas de cualquier manera, son palabras en las que los estudiosos de hoy en día aún encuentran un significado profundo.

Si la producción es enorme, el rigor también lo es. Las obras de Aquino llevan el sello de la técnica medieval de la discusión, que fue uno de los grandes métodos medievales de la enseñanza. El profesor sacaba a un grupo de alumnos —uno avanzado y uno o dos principiantes— a discutir. El alumno más avanzado debía defender una determinada tesis —por ejemplo, que el mundo no fue creado en el tiempo o lo contrario, que el mundo *fue* creado en el tiempo. Se procedía a rebatir esta tesis, y los otros alumnos exponían la tesis contraria. Debían atenerse a unas determinadas reglas lógicas al debatir la cuestión que se tratase. El profesor ponía fin a la discusión, tratando de señalar qué había de verdad en lo que había dicho el primero, y qué había de cierto en las críticas hechas por los otros alumnos.

Al abrir la *Summa Theologiae* encontramos que, si bien no es una transcripción literal de esas discusiones, es evidente que refleja ese método. Siempre que Aquino va a exponer una doctrina o una tesis filosófica determinada, comienza por presentar tres de los argumentos más poderosos contrarios a su propia tesis. Ese método es una disciplina intelectual maravillosa que evita que demos muchas cosas por supuestas. Hace que nos preguntemos: «¿A quién tengo que convencer?» ¿De qué? ¿Y qué es lo más convincente que me podrían contestar en contra?»

Estos son dos de los rasgos más característicos de los filósofos medievales, producción muy extensa y método de presentación riguroso. Una tercera innovación es el plan de estudios. Un plan de estudios universitario supone que hay un conjunto de disciplinas que todos los que acudan a la universidad deben cursar. El estudiante ha de aprender un conjunto de conocimientos antes de añadir su propio grano de arena a la construcción del edificio científico. Hay una tradición que preservar y transmitir a los alumnos, y hay que incrementarla si es posible.

En la Edad Media el plan de estudios está constituido especialmente por las obras de Aristóteles conservadas. A comienzos de la Alta

San Agustín (354-430)

Edad Media se tradujeron las obras de Aristóteles al latín. Muy pocos filósofos medievales sabían griego, pero tenían buenas traducciones latinas; se esforzaron en asimilar todo el conocimiento que se podía extraer de las obras de Aristóteles, y después lo desarrollaron.

MAGEE Antes de entrar en la cuestión más importante, principalmente el contenido de toda esta obra, me gustaría hacerle una pregunta que tal vez parezca absurda y que, sin embargo, puede dar lugar a una respuesta interesante. Cualquier británico que estudie filosofía medieval se sorprenderá sin duda ante el gran número de figuras destacadas que o bien nacieron en las islas británicas o pasaron una parte de su vida allí. Es el caso de más de la mitad de las personas que he citado en mi introducción: Juan Escoto, San Anselmo, Roger Bacon, Duns Scoto, Guillermo de Ockham... ¿Es una simple coincidencia o existe alguna explicación?

KENNY Es un hecho muy notable, pero creo que es engañoso deducir de ello que hay algo especialmente británico en la filosofía de la Edad Media.

MAGEE ¡No he querido decir eso!

KENNY Es cierto que muchos de los filósofos pasaron parte de su vida en las islas británicas, y que algunos eran británicos de nacimiento. Pero, al fin y al cabo, San Anselmo era italiano; Duns Scoto y Guillermo de Ockham pasaron mucho tiempo en el continente. Si se escoge cualquier país de Europa Occidental se puede decir que un buen número de grandes filósofos pasaron mucho tiempo allí. Ello se debe a que en la Edad Media la comunidad universitaria era una comunidad muy europea: la cristiandad constituía una sola comunidad académica. Alguien que se graduara en una universidad podía ir a enseñar en otra —todas las universidades hablaban un lenguaje común, el latín de la Iglesia, y había un intercambio académico muy intenso. Todo esto fue así en los comienzos de la Edad Media. Más adelante nos encontramos con las guerras nacionalistas, como la guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia, y estas guerras suponen una interrupción de los viajes. Más adelante se da también un desarrollo de las literaturas vernáculas, lo que supone que a pesar de que la gente sigue hablando latín, comienza a pensar ya en inglés, pongamos por caso. Es significativo el hecho de que el último gran filósofo medieval, justo después de Guillermo de Ockham, fuera John Wyclif, conocido promotor de la primera traducción inglesa de la Biblia. Wyclif se sitúa al comienzo del fin de la comunidad académica internacional en latín, en el primer paso hacia la escisión de las diferentes culturas nacionales en diversas lenguas.

MAGEE Volvamos ahora a la filosofía. Una preocupación que se extendió a lo largo de toda la Edad Media fue el deseo de reconciliar a los grandes filósofos clásicos de la antigua Grecia con la religión cristiana. En la primera parte de este periodo, se ocuparon principalmente de Platón, pero en la segunda, como acaba de decir, la figura principal fue Aristóteles; en cualquier caso, el deseo de reconciliación era el mismo. ¿Podría decir algo sobre ello?

KENNY Reconciliar a Aristóteles con la Cristiandad era la preocupación principal de Aquino, así como de todos cuantos le sucedieron. San Agustín se preocupaba mucho más, en mi opinión, por la filosofía de Platón, y como fuente de información y de conocimiento se basaba mucho más en la Biblia que en ningún filósofo. La presencia de San Agustín se deja sentir a lo largo de toda la Edad Media. Los últimos filósofos medievales lo consideraron casi una codificación del conocimiento religioso de la tradición cristiana a través de la Biblia. Pero cuando se tradujo Aristóteles al latín, en los siglos doce y trece, los estudiosos vieron que, junto a la tradición cristiana, había otro cuerpo de información acerca del mundo, los seres humanos, acerca de qué clase de seres somos y qué tipo de cosas hemos de hacer. Todo ello lo encontramos en la filosofía antigua, especialmente en Aristóteles. Aristóteles fue un genio en muchos sentidos. Fundó muchas de las disciplinas que más adelante se convertirían en ramas de la filosofía, y algunas de ellas se convirtieron aún más adelante en ramas de la ciencia; me refiero a la Lógica, la Metafísica, la Biología, la Psicología, la Botánica, la Meteorología. Estas y otras ciencias comenzaron con Aristóteles, y la versión más desarrollada que de ellas podían encontrar los estudiosos de comienzos de la Edad Media, seguía siendo la obra de Aristóteles.

MAGEE No sé cómo formular esta pregunta sin que resulte frívola, pero es un tema que quiero plantear: dado el total compromiso de los filósofos medievales con la fe cristiana, con la creencia en la inspiración divina de la Biblia, y con la creencia en la autoridad de la Iglesia como representante de Dios en la Tierra, ¿por qué se preocupaban por lo que decían los antiguos? ¿No eran las enseñanzas de la Iglesia la autoridad definitiva en cualquier tema? ¿No había *suplantado* a los antiguos?

KENNY La cristiandad, creían, les proporcionaba suficiente conocimiento para la salvación. Una humilde lavandera que conociera las verdades de la fe cristiana y que ignorara completamente la ciencia de los antiguos no tenía menos probabilidades de subir al cielo y vivir en la gloria de Dios que alguien tan culto como Tomás de Aquino. Pero sería un error pensar que personas como Aquino se preocuparan sólo

por la religión. Eran personas de curiosidad intelectual que deseaban conocer todo lo que pudieran acerca de los seres humanos y acerca del mundo. Por supuesto, les interesaban los hombres y el mundo *como criaturas de Dios,* pero pensaban que Dios tenía cosas que decirnos acerca del mundo no sólo a través de los libros sagrados, como la Biblia, sino a través de la historia de la Creación.

MAGEE Cuando me acerqué por primera vez a la filosofía medieval, una de las cosas que me sorprendió fue la enorme cantidad de aspectos que *no* estaban relacionados con la religión. Hay numerosos análisis lingüísticos y conceptuales de un carácter muy moderno y muy sofisticado. Hay muchas obras densas sobre lógica. Hay —tal vez lo más sorprendente de todo— obras interesantes y a veces innovadoras acerca de toda la gama de las ciencias, desde la mecánica hasta la psicología. El alcance de estas obras es extraordinariamente amplio, y el interés de muchas de ellas sorprendentemente intemporal.

KENNY En la filosofía medieval encontramos el germen de muchas de las ciencias que se erigieron en disciplinas independientes después del Renacimiento: son, por decirlo de alguna manera, como niños que crecen en la gran familia de la filosofía en la Edad Media. Los títulos de algunas de las asignaturas de las universidades antiguas lo reflejan: en Oxford hay una asignatura de física matemática cuyo título es Filosofía Natural. Así fue como comenzó la disciplina de la física, como el estudio de la filosofía natural, que era un programa establecido por el texto de Aristóteles llamado *Física.*

Las obras aristotélicas determinaban el programa de estudios de la Edad Media, que comenzaba con la lógica que creó Aristóteles, pero que se desarrolló enormemente en dicho periodo. Esto era una de las primeras cosas que aprendía cualquiera que fuera a la universidad medieval. En los últimos años hemos redescubierto muchos teoremas y técnicas complicadas de la lógica, que cualquier alumno de los primeros cursos de la universidad hacia finales de la Edad Media conocía perfectamente. Durante el Renacimiento y la Reforma, se eliminó la lógica, y no se enseñó más que una parte muy limitada de esta asignatura en casi todas las universidades europeas hasta finales del siglo diecinueve. Al final del siglo pasado una generación nueva de lógicos matemáticos, personas como Gottlob Frege en Alemania, Bertrand Russell y Alfred North Whitehead en Inglaterra, se acercaron a la lógica desde un punto de vista diferente, un punto de vista matemático, tratando de remontar las matemáticas a su origen en la lógica. Estos autores dieron pie a un gran renacimiento de la lógica; uno de sus mayores frutos fue *Principia Mathematica,* la gran obra en la que Whitehead y Russell trataron de demostrar que toda la aritmética podía deducirse sencillamente

de los axiomas de la lógica si se estudiaba con suficiente detenimiento. El renacimiento de la lógica a comienzos del siglo actual condujo al redescubrimiento, antes y después de la Segunda Guerra Mundial, de ramas de la lógica que se habían perdido totalmente desde la Edad Media. Sólo al llegar a mi generación se ha comenzado a comparar las dos y a comprender que algunas de las ideas más modernas de la lógica ya se conocían bien en la Edad Media.

MAGEE Cuando decubrí a filósofos como Duns Scoto y Guillermo de Ockham me recordaron inesperadamente a mis estudios años atrás sobre la lógica del siglo veinte. Esperaba encontrarme con escritores distantes y desconocidos para mí, incluso extraños, y sin embargo, me encontré con un grupo de personas que desarrollaban una actividad que me era absolutamente familiar. Incluso el tono que utilizaban me resultaba conocido. ¿Sería cierto decir que la filosofía, al menos tal y como se enseña y estudia en Europa Occidental, se centraba en la lógica en la Edad Media, se centra en la lógica ahora, pero no ha estado centrada en la lógica durante el periodo comprendido entre estas dos épocas?

KENNY Sí, y por eso es por lo que a veces se siente una extraordinaria familiaridad al pasar desde un contexto filosófico moderno a los últimos textos medievales. Pero después de la Edad Media se perdió interés por la lógica, y en gran medida se perdió interés por el estudio filosófico del lenguaje. Había, por supuesto, un gran interés por el estudio retórico y literario del lenguaje, pero no interesaba la relación del lenguaje con la lógica. De Descartes en adelante los filósofos situaron la epistemología en el centro de su disciplina. La epistemología se basa en la pregunta: ¿Cómo sabemos que sabemos? ¿Cómo *podemos* saber que sabemos? La epistemología situó al lenguaje y a la lógica en un segundo plano. Desde Frege y Russell hasta la generación actual, especialmente en Gran Bretaña y América, la lógica y el lenguaje están en la primera fila de la filosofía. La gran pregunta del filósofo en los años más recientes no ha sido «¿Qué sabes?», sino «¿Qué quieres decir?». La insistencia en que cualquier pregunta, tanto sobre ciencias o matemáticas como sobre cualquier otra cosa, ha de ir acompañada de un conocimiento total de lo que queremos decir al preguntarlo, era muy típica en la Edad Media y vuelve a ser típica en la filosofía de nuestros días.

MAGEE Como dije en mi introducción, la principal acusación que se le suele hacer a la filosofía medieval en general es que en ella los filósofos partían de un conjunto determinado de creencias acerca de la realidad total antes de comenzar a filosofar, de modo que en vez de emprender una investigación imparcial, buscaban razones que justificaran lo que ya creían. ¿Cómo contestaría a esa acusación?

KENNY No tiene por qué ser necesariamente una acusación contra un filósofo decir que está buscando razones que justifiquen algo en lo que ya cree. Descartes, por ejemplo, sentado ante la chimenea en pijama, buscaba buenas razones para creer que eso era exactamente lo que estaba haciendo, y le llevó bastante tiempo encontrarlas. Bertrand Russell acusó a Aquino de no ser un verdadero filósofo porque buscaba razones que justificaran algo en lo que creía de antemano. Es extraordinario que fuera precisamente Russell quien hiciera esa acusación, ya que él mismo, en la obra *Principia Mathematica,* dedica cientos de páginas a demostrar que dos y dos son cuatro, algo en lo que había creído toda su vida.

MAGEE Acaba de decir algo muy importante que creo que muchas personas no tienen en cuenta, de modo que es interesante detenernos en este punto. Cualquier filósofo relevante debe tener al menos ciertas creencias que lo diferencien de todos los demás, de lo contrario no sería importante. A lo largo de los siglos, prácticamente todas las creencias filosóficas imaginables han sido defendidas por un filósofo u otro. Lo que diferencia a un filósofo estimable de uno no estimable, no es que exista algo así como un conjunto de creencias «correctas» que el primero defiende, sino que cualesquiera que sean sus creencias, es capaz de exponer razones que las justifiquen y de considerar que esas razones han de someterse a un análisis del máximo rigor, estando dispuesto a acatar el resultado. Somete sus conceptos, sus argumentos y sus métodos a un análisis crítico, no sólo ante los demás, sino ante sí mismo, y vive con las consecuencias. Siempre que lo haga con una honestidad intelectual total puede ser un cristiano o un hindú o un ateo o lo que sea y ser un verdadero filósofo. Evidentemente, los análisis han demostrado a veces que algunas creencias no están correctamente argumentadas —son incoherentes, o tal vez contradictorias entre sí—, que no es posible, como anteriormente hubiera podido parecer, que alguien inteligente y honesto las defienda. El abandono de estas creencias forma parte de lo que constituye el avance intelectual.

KENNY Ciertamente se puede ser un buen filósofo y creer cosas muy extrañas. La misión principal de un filósofo es distinguir los buenos argumentos de los malos, y la diferencia ente ambos no depende del punto de partida ni del punto final. De hecho, la distinción que acabamos de hacer entre lo que se cree y las razones por las que se cree en ello es muy importante para la filosofía medieval. Tomás de Aquino lo reflejó tal vez mejor que ningún otro filósofo. Como cristiano creyente, partía de unas determinadas convicciones, pero creía en muchas otras cosas porque había leído a Aristóteles y había seguido sus argumentos. Tiene mucho cuidado a la hora de distinguir entre ambas cosas: entre sus

creencias como teólogo y sus creencias como filósofo. Considera que su trabajo como teólogo es articular y defender la revelación de la historia del mundo, su salvación y su futuro tal y como se describen en las Sagradas Escrituras de la cristiandad y en la enseñanza de la Iglesia. Como filósofo, su trabajo es profundizar al máximo en el descubrimiento de qué tipo de lugar es el mundo, y qué verdades podemos conocer que sean verdades necesarias acerca de éste y acerca del pensamiento, cognoscibles mediante la razón en sí misma, sin apelar a la Revelación Divina.

MAGEE Me viene a la memoria un ejemplo de su admirable concienciación acerca de esta diferencia. En su obra *Sobre la eternidad del mundo* dice que desde el punto de vista de la filosofía, no hay ninguna razón para pensar que el universo no haya existido siempre y vaya a existir eternamente, pero que como cristiano no creía que fuera así: como cristiano considera que Dios creó el universo de la nada y algún día le pondrá fin.

KENNY Es un ejemplo muy bueno. Había un gran número de filósofos cristianos que pensaban que se podía demostrar que el mundo tuvo que tener un comienzo. Pensaban esto porque no creían en cierto tipo de series infinitas. Aquino demuestra la debilidad de sus argumentos, y explica que no hay nada contradictorio en la idea de que el mundo haya existido siempre y vaya a existir siempre, como pensaba Aristóteles. Aquino piensa que con la razón humana por sí misma no se puede demostrar que el mundo haya tenido un principio. Del mismo modo, pensaba que no se podía demostrar que no había tenido ningún principio, y se oponía en ello a Aristóteles que pensaba poder demostrarlo. Aquino como filósofo es más agnóstico que Aristóteles y afirma que no se puede demostrar ninguna de las dos cosas. ¿Por qué creía entonces que el mundo tuviera un principio? Como respuesta podía haber recurrido al Libro del Génesis de la Biblia. Pero eso era algo en lo que creía como cristiano, como teólogo, no como filósofo.

Al comienzo usted mencionó sus dos obras principales, la *Summa contra Gentiles* y la *Summa Theologiae*. La *Summa contra Gentiles* es una obra de carácter filosófico, está dirigida a personas no necesariamente cristianas, sino tal vez a musulmanes, judíos o ateos. Su objetivo es exponer razones —razones que cualquier ser humano de buena voluntad pueda considerar válidas— para creer que existe un Dios, que el alma es inmortal, etc. La *Summa Theologiae* es muy diferente: se dirige a los cristianos, y acepta afirmaciones de la Biblia como punto de partida válido para sus argumentos. Sin embargo, a pesar de que el título de la obra la drescribe como una obra sobre teología, incluye también importantes reflexiones filosóficas.

MAGEE Centrémonos en una cuestión filosófica, una cuestión fundamental que fue la pricipal preocupación de los filósofos en la Edad Media: la pregunta de si se puede demostrar la existencia de Dios con argumentos racionales, y en caso de que sea posible, cuáles son estos argumentos. Pero en primer lugar voy a añadir unas palabras acerca de lo que acaba de decir sobre el hecho de que algunos clérigos medievales se dirigían a personas no creyentes. Algunos consideraban que esto era parte de su deber cristiano. Y reconocían que al discutir con personas no creyentes no tenía ningún sentido apelar a la autoridad de la Iglesia o del Nuevo Testamento —sus interlocutores no aceptaban esas autoridades. De modo que tenían que confiar exclusivamente en argumentos conclusivos a sí mismos. Y comprendían que no tendría ningún sentido engañarse a sí mismos acerca de la calidad de estos argumentos, porque los escépticos astutos no tardarían en desechar argumentos pobres. De modo que encontramos buenos filósofos medievales cristianos que someten incluso los argumentos que demuestran la existencia de Dios a una crítica muy severa —lo que, como decíamos hace un momento, está entre las cosas que los filósofos cristianos han de hacer.

Supongo que el argumento más famoso en la historia de la filosofía acerca de la existencia de Dios es el llamado argumento ontológico. No sólo se discutió a fondo durante la Edad Media; vuelve a surgir de nuevo con Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant —de hecho, sigue siendo de interés hoy en día. San Anselmo fue el primero en formularlo en el siglo once. ¿Puede explicar en qué consiste?

KENNY Sí, pero tal vez antes de hacerlo tengo que exponer a quienes están siguiendo nuestra conversación qué es un argumento ontológico —la palabra «ontológico» puede resultar confusa. En la Edad Media y posteriormente había dos tipos diferentes de argumentos para la existencia de Dios. Uno de los tipos de argumentos —el ejemplo más conocido es el de las Cinco Vías de Santo Tomás de Aquino— toma como punto de partida alguna característica del mundo externo. Parten de un aspecto muy evidente, como por ejemplo de que algunas cosas se mueven de un sitio a otro, o que algunas cosas entran en la existencia y salen de la existencia. Partiendo de estas afirmaciones, y de algunas verdades universales de la filosofía, Santo Tomás se propone demostrar que existe algo que todos los hombres llaman Dios. Estas pruebas se denominan «argumentos cosmológicos» porque comienzan con el cosmos, con el mundo que nos rodea. Pero el argumento ontológico es el tipo de argumento que parte del concepto de Dios, del mismo concepto de Dios. No es necesario salir del mundo de las ideas para llegar al punto de partida de este argumento.

La formulación más conocida es la de San Anselmo —en realidad

Santo Tomás de Aquino (*c.* 1225-74)

San Anselmo es, al parecer, el inventor del argumento ontológico, mientras que los otros argumentos son desarrollados a partir de ideas que encontramos ya en Aristóteles. El argumento de San Anselmo es muy ingenioso. Tomó como base la definición de la palabra «Dios». Dios, dice San Anselmo, es el ser más grande que podemos concebir. Parece una definición bastante imparcial de Dios, y cualquiera que no crea en Dios puede aceptarla como válida. Al fin y al cabo, si no se cree en algo, es necesario tener una definición de aquello en lo que se cree. De modo que los ateos deben aprobar la definición de Dios como el ser más grande que podemos concebir. Si es así, Anselmo le dirá al ateo: «Supongamos que Dios existe en la mente y no en la realidad. Tienes que estar de acuerdo en que Dios existe en la mente porque estás pensando en Dios en este momento, y en eso consiste existir en la mente. Pero si Dios existiera sólo en la mente y no en la realidad, entonces sería posible concebir algo mayor que Dios: podríamos concebir algo que fuera exactamente como el Dios en el que estás pensando, sólo que existiría en la realidad además de en tu mente, y, por lo tanto, sería mayor. Así pues, podríamos concebir algo mayor que Dios. Pero Dios, en eso estábamos de acuerdo, era el ser más grande que se podía concebir, y acabamos de concebir algo mayor que Dios; eso es absurdo, contradictorio. Lo que nos condujo a este resultado contradictorio era la presunción de que Dios existiera sólo en la mente y no en la realidad. Por lo tanto hemos de decir que Dios existe en la realidad también.»

MAGEE Es un argumento especialmente desconcertante, porque cualquiera que lo oiga, al menos hoy en día, sentirá probablemente que algo no va bien, y sin embargo, cuando tratamos de señalar qué es lo que falla exactamente, encontramos que es extraordinariamente difícil.

KENNY Estoy de acuerdo. Soy uno de los que cree que algo falla en este argumento. Pero no es que exista ninguna tendencia moderna concreta de la filosofía que haga que la gente piense que algo falla en el argumento ontológico. Santo Tomás de Aquino demostró que algo fallaba —a él tampoco le convencía. Pero lo más interesante es que si bien muchos filósofos a lo largo de la historia han pensado que algo falla en el argumento ontológico, todos dan razones diferentes para justificar esta opinión. Hasta hoy no se ha llegado a ningún acuerdo acerca de qué es lo que falla; en realidad tampoco se ha acordado que el argumento falle en absoluto. En los últimos años ha surgido en América un grupo de filósofos de la religión que, utilizando las técnicas de la lógica matemática, han vuelto a plantear el argumento y han tratado de presentarlo de una forma convincente dentro del entorno de las estructuras de la lógica contemporánea. Nos llevaría mucho tiempo exponer

cómo lo hacen, pero lo cierto es que un argumento que hace veinte años se consideraba muerto, está ahora vivo en Indiana y California.

MAGEE Ha señalado un buen número de coincidencias entre la filosofía medieval y nuestra propia filosofía contemporánea. Ambas, según usted, se centran en la lógica, mientras que la filosofía que se ha dado en el periodo intermedio no lo hace. Ambas se desarrollan en gran medida mediante el análisis lingüístico, mientras que la filosofía intermedia no muestra en absoluto el mismo interés en el lenguaje. ¡Y ahora incluso ha señalado que ambas desarrollan el argumento ontológico! Hay otra semejanza que vale la pena subrayar. Ambas tratan tanto problemas de primer orden, es decir, problemas del vivir tal y como se plantean directamente, como problemas de segundo orden, que se presentan en las discusiones sobre ellos en el lenguaje —conceptos, argumentos, métodos, etc.

KENNY Es un cambio relativamente reciente en la filosofía anglo-americana. En la época en la que usted y yo comenzamos a estudiar filosofía analítica, probablemente nos hubieran dicho que la misión del filósofo moral no era decidir si es o no lícito mentir, o si hay algo de malo en el acto del adulterio, o qué criterios se deben seguir para decidir si una guerra es justa o injusta. Estas eran cuestiones importantes, por supuesto, pero no se consideraban la preocupación fundamental del filósofo. La misión del filósofo era una tarea de segundo orden: era analizar el lenguaje y los conceptos que utilizamos al tomar las decisiones de primer orden. En la última década se ha producido una vuelta al interés por los temas morales. Ahora se reconoce que conciernen al filósofo como filósofo, no exclusivamente como ciudadano o como ser humano. Por ejemplo, los filósofos han hecho una importante contribución a las cuestiones de ética moral. Se les consulta sobre temas relacionados con la conservación de la vida, como, por ejemplo, cuándo está bien desconectar sistemas de mantenimiento de la vida. En Gran Bretaña fue un filósofo quien presidió el comité de investigación sobre la cuestión de si era justo experimentar con embriones. También ha surgido un gran interés en la relación entre la filosofía moral y la guerra.

MAGEE Me gustaría recoger este último caso y utilizarlo como ejemplo. Usted mismo ha escrito un libro hace poco acerca de la disuasión nuclear, en el que plantea la pregunta de si existe un conjunto de circunstancias imaginables bajo las cuales fuera posible justificar moralmente el estallido de una guerra nuclear. Al hacerlo recurre a toda la tradición de teorías sobre la llamada «guerra justa» desde la Edad Me-

dia en adelante; afirma, con razón, que todos los argumentos que se han dado al respecto son de interés para cualquier persona inteligente. ¿Puede decirnos algo acerca de estos argumentos?

KENNY La teoría de la guerra justa surge en la Edad Media, con Aquino, y se desarrolla después del fin de la Edad Media mediante los escolásticos postmedievales. Plantea un doble interrogante: ¿Bajo qué cinscunstancias es moralmente aceptable hacer la guerra? Y si se hace la guerra, ¿qué imperativos morales existen en el modo en el que se hace la guerra —por ejemplo, qué se puede escoger como blanco, o qué se ha de hacer con los prisioneros?

La teoría de la guerra justa se encuentra en medio de dos opinones opuestas. Por un lado se encuentra el punto de vista pacifista de que no existen las guerras justas: todas las guerras son inmorales y aberrantes, independientemente de lo nobles que sean las causas que las han motivado. Por otro lado está la opinión de que a pesar de que la guerra sea algo terrible, una vez que se entra en guerra no existen reglas morales de ninguna clase: el único imperativo moral es ganar la guerra mediante los recursos más efectivos posibles. La tradición de la guerra justa dice que ninguna de esas opiniones es válida. Hay algunos valores más importantes que la vida misma, y por lo tanto valores por los que se puede llevar a cabo una guerra legítimamente. Pero hay límites en la justificación de la guerra. Ha de haber una buena razón para emprender una guerra —los valores por los que se va a la guerra han de ser lo suficientemente importantes como para defenderlos de esa manera. Ha de haber limitaciones acerca de qué se escoge como blanco: no debe producirse una matanza deliberada de inocentes, tanto si se entiende por inocentes a los civiles ajenos a la guerra como a los excombatientes hechos prisioneros. Esta tradición medieval de la «guerra justa» subyace en las dos contribuciones más significativas al reciente debate sobre las armas nucleares: en Gran Bretaña, el libro de la Iglesia de Inglaterra *The Church and the Bomb,* y en Estados Unidos la carta pastoral de los obispos católicos americanos sobre las armas nucleares y la disuasión nuclear.

MAGEE Parte de lo que acaba de decir se deriva de Aquino. ¿No es cierto que Aquino es considerado hoy en día lo que podríamos llamar el filósofo oficial de la Iglesia Católica Romana?

KENNY Hemos llegado al final del periodo en el que se hubiera podido decir eso. Antes del siglo diecinueve, a pesar de que se respetaba mucho la figura de Aquino, no se le consideraba de ninguna manera el filósofo oficial de la Iglesia Católica Romana. Era tal vez el filósofo oficial de la Orden Dominicana, pero eso no es más que una peque-

ña parte de la Iglesia Católica. A finales del siglo diecinueve, el Papa León XIII escribió una encíclica en que le otorgaba un lugar destacado en la enseñanza de la filosofía y la teología en los seminarios y universidades católicas. A partir del Segundo Concilio Vaticano tengo la impresión de que la influencia de Aquino sobre las instituciones católicas se ha limitado enormemente. Ha sido sustituido por una gran variedad de filósofos menores. En cambio, la reputación de Aquino en el mundo no católico ha salido beneficiada del hecho de que ya no se le considere un portavoz parcial. Especialmente en Estados Unidos hay un interés creciente por su obra entre personas que no son católicas, quizá ni siquiera cristianas, pero que están profundamente impresionadas por el genio filosófico puro de esta gran figura.

MAGEE Me gustaría plantear otra cuestión filosófica; y vuelvo a escoger una que tiene tanto interés en nuestros días como en la Edad Media. A cualquier persona con inquietudes le interesa el problema de hasta qué punto somos libres; es evidentemente un problema con muchas implicaciones prácticas. Una razón por la que los filósofos de la Edad Media se interesaban por ella tenía que ver con la doctrina cristiana de la Gracia Divina. Según la doctrina de la Gracia Divina no todo ser humano puede asegurar su salvación mediante sus propios esfuerzos, necesita además la gracia de Dios. Pero si es así, ¿hasta qué punto somos libres en relación a cualquier aspecto realmente importante?

KENNY Había dos problemas mezclados en la Edad Media, un problema filosófico y un problema teológico. El problema filosófico era el problema de reconciliar la presencia divina y la libertad humana. No sólo los filósofos medievales, sino también muchos filósofos griegos e islámicos que habían considerado la naturaleza de Dios pensaban que una de las cosas que sabíamos de Dios —si es que sabíamos algo— era que podía predecir el futuro, que sabía qué iba a pasar. Si se supone que usted y yo somos libres, es de pensar que lo que usted y yo decidamos hacer hoy es lo que determina lo que va a ocurrir mañana, pero si Dios ya sabe qué es lo que usted y yo vamos a hacer mañana ¿cómo vamos a ser libres para decidirlo hoy? Ese es el problema que se le plantea a cualquiera que crea en un Dios omnisciente, independientemente de que crea o no en lo que la Biblia dice acerca de Dios.

Pero había un problema especial para los cristianos, especialmente los cristianos que aceptaban la versión de la cristiandad tal y como la presentaba San Agustín, porque San Agustín, especialmente en sus últimos días, pone un gran énfasis en la doctrina de que nadie consigue la salvación ni alcanza la gloria en el cielo a menos que esté predestinado a ello por Dios. De modo que los cristianos tenían además este problema.

Teólogos y filósofos de la Edad Media llevaron a cabo una gran cantidad de obras en las que desentrañaban los conceptos de libertad y presciencia, y trataban de demostrar que eran compatibles. Lo interesante desde el punto de vista filosófico es que actualmente muchas personas que no están interesadas en el tema de Dios, sino exclusivamente en el determinismo científico, rebaten estos argumentos, muchas veces de forma ignorante. Los auténticos movimientos lógicos que se utilizarían en el siglo veinte para reconciliar el determinismo físico con nuestra experiencia de libertad, serían los mismos pasos que recorrieron las personas que en el siglo catorce trataban de combinar la predestinación divina con la libertad humana.

MAGEE Si, como espero, nuestra discusión ha surtido el efecto de estimular a algunas personas a leer filosofía medieval por primera vez, ¿por donde aconsejaría usted que comenzaran?

KENNY No hay muchas obras medievales fáciles para principiantes. Ello se debe a que, como dije, la mayor parte de las grandes obras de la filosofía medieval se escribieron dentro de la tradición universitaria. Muchas de ellas son libros de texto universitarios enormemente técnicos. Sin embargo, hay dos pequeños libros por los que se puede empezar; el primero es el mismo por el que comenzó usted, las *Confesiones* de San Agustín.

MAGEE Es, en mi opinión, un libro verdaderamente maravilloso. Y muy fácil de adquirir hoy en día en ediciones de bolsillo.

KENNY Es una de las mayores autobiografías de todos los tiempos. Es probablemente la primera autobiografía que se escribió en el sentido moderno de la palabra. Contiene reflexiones personales, recuerdos de su familia, observaciones sobre su infancia y su propio desarrollo. Pero también alcanza los niveles más abstractos de la filosofía. Al final plantea cuestiones acerca de la naturaleza del tiempo que aún están muy vivas en el debate filosófico.

El otro libro que recomendaría es *Proslogion* de San Anselmo. Es el libro en el que presenta el argumento ontológico de la existencia de Dios que he tratado de parafrasear hace un momento. Los principiantes pueden encontrar interesante echarle un vistazo —no lleva más de una tarde leerlo— y ver si lo he expuesto de forma correcta. Y ver si lo encuentran convincente.

MAGEE En mi introducción a esta discusión dije algo acerca de que durante las recientes generaciones la filosofía medieval había sido la Cenicienta en el estudio de la filosofía. Empiezo a tener la impresión

de que esta situación puede estar cambiando por fin. Cada vez más filósofos importantes están interesándose por ella —usted por ejemplo. ¿Cree usted que se va a producir un fuerte despertar del interés por la filosofía medieval?

KENNY La filosofía medieval sólo ha sido la Cenicienta dentro de la tradición angloamericana. En Europa, ha constituido un tema de estudio muy próspero durante mucho tiempo. En América se está desarrollando actualmente un enorme interés por toda la Edad Media, no sólo por su filosofía.

Descartes

Diálogo con Bernard Williams

INTRODUCCIÓN

MAGEE La expresión «filosofía Moderna» se suele utilizar en el ámbito académico para distinguirla de la filosofía Antigua y Medieval. De modo que no se refiere a la filosofía del siglo veinte; se refiere a la filosofía posterior a la Reforma. De hecho, hay un hombre a quien se suele considerar inaugurador de la filosofía moderna: Descartes. En otras palabras, la expresión «Filosofía Moderna» se refiere a la «filosofía a partir de Descartes».

René Descartes nació en Francia en 1596. Recibió una educación extraordinariamente privilegiada, y poseía también una claridad mental excepcional; ya de estudiante comprendió que los distintos autores que estaba conociendo exponían argumentos en ocasiones incoherentes. De joven fue soldado y viajó por Europa, aunque sin ver ninguna batalla; observó que el mundo estaba tan lleno de contradicciones como los libros. Le obsesionaba la pregunta de si existía algún modo de que los seres humanos llegaran a conocer alguna verdad absoluta, y en caso de que así fuera, cuál era. Dejó de viajar y se retiró a Holanda, el país en el que había una mayor libertad para la vida intelectual. Y allí, durante los veinte años comprendidos entre 1629 y 1649, escribió obras de gran profundidad sobre matemáticas y filosofía, y también un gran número de obras científicas (La filosofía y la ciencia aún no se habían separado claramente, y no lo harían hasta el siglo dieciocho). Inventó la rama de las matemáticas conocida como geometría coordenada. Fue idea suya determinar la posición de un punto midiendo su distancia a dos líneas fijas —de modo que cada vez que observamos un gráfico estamos viendo algo que inventó Descartes. De hecho, esas dos líneas perpendiculares que vemos en los gráficos se conocen por su nombre: «ejes cartesianos», de «Descartes». Sus obras filosóficas más famosas son *Discurso del método,* que se publicó en 1637, y *Meditaciones,* publicado en 1642.

Descartes no se casó, aunque tuvo una hija ilegítima que se murió a

los cinco años: su muerte fue el golpe emocional más fuerte de su vida. Se ocupaba mucho de su arreglo personal, estaba orgulloso de ser oficial, y generalmente prefería la compañía de hombres de vida pública a la de los eruditos. Sin embargo, durante sus años de actividad creativa llevó una vida muy solitaria. Pero cuando cumplió cincuenta y tres años, la reina Cristina de Suecia le convenció, contra su voluntad, de que fuera a Estocolmo para ser su tutor de filosofía. Fue un error mortal. Enfermó de neumonía en el duro invierno sueco, y murió al año siguiente, en 1650.

Para hablar sobre el primer filósofo moderno está conmigo hoy Bernard Williams, profesor de Filosofía en la Universidad de Berkeley (California), y autor de uno de los libros más conocidos sobre Descartes.

DISCUSIÓN

MAGEE Creo que el mejor modo de comenzar es dejar bien clara la posición de la que partió Descartes. ¿Cuál era su problema fundamental?

WILLIAMS A causa de la educación que ha mencionado, y de su experiencia en el mundo que le rodeaba, le obsesionaba la idea de que no existiera ningún modo seguro de adquirir conocimiento. Era como si existiera una especie de conocimiento en el aire, pero no hubiera ningún método fiable por el que la gente pudiera avanzar en el conocimiento. Dentro del contexto histórico, es importante comprender que la ciencia, tal y como la entendemos hoy, no existía en realidad: no existía la ciencia como empresa internacional organizada, con métodos de investigación y laboratorios, etc. Es más, había muchas opiniones acerca de las posibilidades reales de la existencia de una ciencia. Por una parte había personas que pensaban que si se encontraba el método correcto se podían resolver todos los problemas fundamentales de la comprensión de la naturaleza en breve tiempo. Por ejemplo, Francis Bacon, el estadista inglés, pensaba que sería posible llevar a la ciencia por el buen camino en un periodo muy breve. Por otra parte había personas escépticas que pensaban que no se iba a alcanzar ningún conocimiento, que no podía haber ningún modo racional de organizar la investigación.

Una de las razones más importantes de este profundo escepticismo tiene su origen en la Reforma. Después de la Reforma se produjeron todo tipo de afirmaciones acerca de cómo encontrar la verdad religiosa. Estas afirmaciones entraban en conflicto entre sí, y no había modo de decidir entre ellas. Esto dio lugar a una fuerte controversia, y una de

las cosas que decían, especialmente los enemigos de la religión, era que no había forma de resolver estas preguntas: existían todos aquellos conflictos y ninguna forma de resolverlos. Las personas religiosas, contestando a esto, afirmaban que la religión no se diferenciaba de lo demás en este sentido. No era posible poner *nada* sobre una base firme. Así pues, el escepticismo era una corriente muy importante en el ambiente intelectual de la época de Descartes que coexistía curiosamente con una fe desmedida en el alcance del progreso científico, especialmente en lo que hoy llamamos tecnología. Por ejemplo, había una gran esperanza en la posibilidad de desarrollar una medicina científica, una industria científica, etc. Pero nadie sabía cómo hacerlo.

MAGEE Las instituciones de su época presentarían problemas sin duda a un futuro innovador tan fundamental como Descartes. Casi todas las instituciones importantes relacionadas con el aprendizaje o la enseñanza estaban en manos de una Iglesia autoritaria cuyos dirigentes intelectuales se aferraban a la autoridad antigua.

WILLIAMS Es cierto sin duda. Por supuesto, había muchas influencias religiosas, como acabo de decir. Una de las consecuencias de la Reforma había sido que algunos de los puestos de la enseñanza tuvieran un carácter más protestante, y otros, como por ejemplo los que ocupó Descartes en París, fueran más bien católicos. Pero, por supuesto, el tema que acaba de mencionar acerca de la autoridad es muy importante. A pesar de que había habido una profunda investigación sobre lo que hoy llamaríamos mecánica, o una especie de física matemática en la Edad Media —no debemos olvidarlo—, una gran cantidad de lo que se consideraba conocimiento se presentó bajo la forma de comentarios sobre libros antiguos, sobre todo (aunque no exclusivamente) los de Aristóteles. Y una cosa que Descartes y otros de su generación sabían con toda certeza era que la autoridad histórica no era igual a una investigación de primer orden.

MAGEE Tal vez se pueda resumir todo esto diciendo que Descartes consideraba que su problema era encontrar una salida segura a esta situación. Al menos al principio, la cuestión principal era si existía un método fiable de adquirir y acumular conocimiento, y si lo había, cuál era. Usando la terminología moderna se podría decir que lo que buscaba era un programa de investigación —y antes que eso, un método de investigación.

WILLIAMS Sí, creo que es una descripción correcta de la situación. Sin embargo, hay un un hecho que condiciona toda su obra y que es muy importante: la ciencia no se concebía como una empresa conjunta

u organizada como hoy en día. Nosotros sencillamente damos por garantizado que ciencia significa científicos, un conjunto de personas que se comunican entre sí, y que se reparten la tarea intelectual. En aquella época, la primera mitad del siglo diecisiete, se seguía considerando razonable la idea de que un solo hombre pudiera determinar los fundamentos de todas las ciencias futuras. Descartes creía en ello firmemente, y no se le puede acusar de locura megalomaníaca, como a una persona que hoy en día tuviera semejante idea.

MAGEE En mi introducción a este diálogo dije que Descartes se obsesionó por la pregunta de si era posible saber algo con absoluta certeza. Supo desde el principio que certeza y verdad no eran lo mismo. Dicho claramente, la certeza es un estado mental, mientras que la verdad es una propiedad de las afirmaciones que por lo general se relaciona con la forma que tienen las cosas de ser en el mundo exterior. Pero Descartes creía que sólo si se tenían bases para la certeza era posible saber que se podía alcanzar la verdad; y, por lo tanto, que la búsqueda de la verdad *implicaba* la búsqueda de la certeza. Esto significaba que desde el principio pensó que el método que buscaba había de ser tal que no tuviera como únicos resultados conclusiones interesantes, sino que sirviera igualmente para defenderse de los argumentos de los escépticos. ¿Qué hizo para alcanzar esa doble pretensión?

WILLIAMS Descartes fijó una serie de condiciones para la investigación. Algunas de ellas no eran más que reglas acerca de la división de las preguntas en partes abordables, con el fin de ordenar las ideas, y cosas semejantes. Seguía además una regla muy característica de su pensamiento; no se debe dar por válido nada que suscite la más mínima duda. Aparentemente no se trata de una regla muy razonable, porque en la vida corriente estamos constantemente buscando creencias verdaderas acerca de las cosas, pero no deseamos necesariamente que esas creencias sean lo más seguras posible, y de hecho no podríamos conseguir que lo fueran, por la sencilla razón de que nos costaría mucho esfuerzo. Pero Descartes trataba de llegar a los fundamentos de la ciencia: no sólo a los fundamentos de *una* ciencia, en el sentido de verdades generales fundamentales acerca del mundo, sino también a los fundamentos de la investigación. Quería dejar sentados los fundamentos de la posibilidad de continuar encontrando más cosas, y asegurar que el conocimiento científico era verdaderamente posible. Para conseguirlo, pensaba que era esencial comenzar la búsqueda de la verdad con la búsqueda de la certeza.

Quería conformar la empresa científica (por llamarlo de alguna manera) de forma tal que no pudiera volver a ser atacada por los escépticos. De modo que lo primero que hizo fue sumirse en un escepticis-

mo inicial. Con el fin de situar los fundamentos del conocimiento más allá del alcance del escepticismo se dijo a sí mismo: «Haré todo lo que pueden hacer los escépticos, sólo que mejor. Avanzando en la investigación escéptica lo suficiente, espero llegar al otro lado con algo que sea absolutamente fundamentado y sólido.»

No es que Descartes confundiera la idea de buscar la verdad con la idea de buscar la certeza. Comprendía que eran dos cosas diferentes. Pero pensaba que el modo más adecuado de buscar la verdad, y sobre todo de llevar a cabo la búsqueda de la verdad mediante un proceso sistemático, era comenzar por buscar la certeza.

MAGEE Esto dio lugar a la famosa «duda cartesiana» —la *duda metódica,* ¿no? No es el método al que se refiere en el *Discurso del método,* aunque es una parte muy importante de dicho método. ¿Puede explicar cómo funciona la duda metódica de Descartes?

WILLIAMS Dado que buscaba la certeza, comenzó por dejar de lado cualquier cosa sobre la que encontrara la más mínima duda. Por citar su famosísimo ejemplo, es como si tuviéramos un cesto de manzanas, de las que unas estuvieran podridas y otras sanas, y quisiéramos separar las sanas. Se sacan todas en primer lugar, se examinan una a una, se tiran las que ofrecen dudas, y se guardan sólo las que están totalmente sanas. De modo que comenzó por tratar de vaciar su mente de toda creencia, dejando de lado cualquier cosa que suscitara la más mínima duda.

Lo hizo en tres fases. Comenzó por separar cosas que el sentido común más ordinario encontrara mínimamente dudosas. Por ejemplo, se recordó a sí mismo hechos tan conocidos como que un palo recto puede parecer torcido en el agua o que las cosas pueden parecer de colores curiosos si se tienen defectos en la vista, etc. Pero quería ir más allá de esos tipos de duda cotidianos o de los motivos de duda que se refieren a las cosas que percibimos. El paso siguiente era dudar de si en un momento dado estaba despierto y percibiendo cosas en realidad. Tuvo el siguiente pensamiento: había soñado muchas veces en su vida que percibía cosas, y mientras soñaba, había pensado, como lo hacía en ese momento, que veía personas, o mesas, o lo que fuera alrededor suyo. Pero, por supuesto, se había despertado y le había parecido que todo había sido una ilusión. ¿Cómo podía estar seguro de que en ese preciso instante no estaba soñando? Es una consideración escéptica desquiciante. Los escépticos la habían utilizado antes, pero Descartes la situó en un lugar ordenado dentro de su investigación. La duda basada en el sueño depende de que se sepa *algo.* Depende de que se sepa que en el pasado nos hayamos despertado algunas veces y hayamos descubierto que habíamos estado soñando; depende de la idea de que a veces estamos

despiertos, a veces dormimos, a veces soñamos, etc. De modo que depende de que sepamos algo del mundo.

Pero entonces dio otro paso adelante, acercándose a la duda más extrema posible. Imaginó un espíritu del mal (el *demonio maléfico,* como se lo suele citar en la literatura), cuyo único fin era engañarle. Entonces se planteó la siguiente pregunta: suponiendo que existiera ese espíritu maligno, ¿hay algo acerca de lo cual no podría confundirme? Por supuesto, no se trata más que de un experimento de pensamiento. Hay que destacar que Descartes nunca supuso que su duda filosófica fuera una herramienta para la vida cotidiana. Lo recalca una y otra vez. El Método de la Duda, y especialmente la fantasía del espíritu del mal, se utilizan sólo como ejemplo de crítica intelectual para examinar y seleccionar sus creencias, y ver si unas son más ciertas que otras.

MAGEE Y, por supuesto, el objetivo definitivo —su estrategia a largo plazo al descartar cualquier cosa que pudiera llegar a dudar bajo cualquier circunstancia imaginable— es encontrar proposiciones indubitables, sólidas, que puedan llegar a funcionar como premisas de futuros argumentos, consiguiéndose así los fundamentos inamovibles sobre los cuales se puede construir el edificio del conocimiento.

WILLIAMS Así es. Hay dos cosas. Quiere encontrar proposiones indubitables, es decir, proposiciones que en un determinado sentido no se puedan dudar, que resistan la duda más extrema. Desea que sean las premisas de futuros argumentos. Pero también quiere que desempeñen un papel más general, proporcionar un contexto que dé validez a los métodos de investigación a los que me refería antes; tal vez podamos decir algo al respecto.

MAGEE Pero entre tanto hemos dejado el hilo en manos del espíritu del mal y tenemos que recuperarlo de alguna manera. Después de descartar todas las proposiciones imaginables que puedan suscitar la más mínima duda, Descartes descubrió que había algunas cosas de las que sencillamente no se podía dudar o más mínimo. ¿Nos puede decir cuáles eran?

WILLIAMS La duda alcanza un punto culminante; llega al final, y Descartes hace un giro en forma de U y emprende el camino de vuelta, reconstruyendo el conocimiento al hacerlo. El punto en el que se detiene la duda es la reflexión de que él mismo está pensando. Como dije antes, el espíritu del mal puede engañarme cuanto quiera, pero nunca podrá engañarme acerca de esto, es decir, no podrá hacerme creer que estoy pensando si no es así. Aunque tenga un pensamiento falso, sigue siendo un pensamiento: para tener un pensamiento inexacto, hay que

tener un pensamiento, de modo que debe ser cierto que estoy pensando. Y de ello Descartes dedujo otra conclusión, o al menos lo relacionó inmediatamente con otra conclusión, a saber: la de que existía. De modo que su primera certeza fundamental fue «Pienso, luego existo»; o *Cogito ergo sum* en el enunciado latino, que se le suele llamar sencillamente el *Cogito*.

MAGEE Conviene destacar algo que Descartes mismo dejó bien claro —que por «pensar» se refería no sólo al pensamiento conceptual, sino a toda clase de experiencias conscientes, incluyendo sentimientos, percepciones, dolores, etc. Por esta razón, no es correcto decir que en realidad lo que quería decir era: «Soy consciente; por lo tanto, sé que debo existir.»

WILLIAMS Es cierto. En la gran obra llamada *Meditaciones,* en la que se expone esto de forma muy detallada y elaborada, muestra especial delicadeza a la hora de extender las fronteras del *Cogito* paso a paso a varios tipos de experiencia mental. Pero el punto al que llega es exactamente ése, sí.

MAGEE En el proceso mismo de llegar a estas proposiciones fundamentales e indubitables, Descartes ha mostrado que, a pesar de que podamos estar seguros de ellas, cualquier deducción que hagamos de las mismas es susceptible de caer en el error y, por lo tanto, no se *deduce* nada indubitable de ellas. Por ejemplo, no puedo dudar que en este momento esté teniendo la experiencia de verle a usted, Bernard Williams, como objeto material, entre otras cosas, en el mundo externo, pero de eso no se deduce que exista un mundo externo a mí mismo con objetos materiales que existen independientemente de mi experiencia. Y el mismo argumento es válido en todo momento. Aunque siempre puedo estar seguro de que lo que me dice mi conciencia es una determinada cosa, nunca puedo estar seguro de la validez de cualquier deducción que haga de ello.

WILLIAMS Bueno, depende de qué tipo de deducción sea. Lo que pensaba era que el mero hecho de que tuviera la experiencia de estar frente a esta mesa, por ejemplo, no garantizaría la existencia de esta mesa. Esa certeza se eliminó incluso en el estado onírico de la duda, y queda aún más clara cuando Descartes evoca al espíritu del mal. Utilizando ese modelo, observa que puede tener esa experiencia y, sin embargo, no estar siquiera allí. De modo que no podemos deducir el mundo real partiendo de la experiencia. Lo que Descartes trata de hacer es elaborar un conjunto de consideraciones que le permitan recuperar el mundo —aunque hay que decir que el modo en que lo

recupera es bastante diferente al modo en que lo había concebido originalmente mediante el sentido común. Después de sacar todos los muebles del ático durante el proceso de la duda, no los volvemos a meter todo otra vez de cualquier manera. Al reconstruir el mundo, la visión que tenemos de él es diferente a la que teníamos en nuestra experiencia original ingenua. Esto es un rasgo muy importante de la Duda Metódica. Descartes conduce la duda mediante razones seguras, y cuando recupera el mundo, lo ha modificado sutilmente mediante una crítica intelectual de cómo podemos conocer las cosas. Pero la cuestión es cómo lo recupera.

MAGEE Al llegar a sus proposiciones indubitables, parece que él mismo se ha arrinconado. Tiene sus proposiciones indubitables, pero en el proceso para alcanzarlas ha demostrado que no se puede deducir nada de ellas.

WILLIAMS Bien, todo lo que ha visto en la fase inicial de su procedimiento es que la forma más evidente de deducir el mundo partiendo de la experiencia no es válida. Ahora va a exponer un modo que él considera válido. Habiendo llegado al punto en el que no reconoce nada excepto los contenidos de su conciencia, es evidente que si va a recuperar el mundo lo va a hacer partiendo exclusivamente de los contenidos de su conciencia —no dispone de nada más. De modo que tiene que encontrar algo en el contenido de su conciencia que le conduzca fuera de sí mismo. Afirma que esto es la idea de Dios; descubre entre el contenido de su conciencia el concepto de Dios. Y argumenta que es un concepto único entre todos los que tiene; entre todas las cosas que están en su mente, esta sola es tal que el mero hecho de tenerla demuestra que realmente existe algo a lo que corresponde, es decir, realmente existe Dios.

MAGEE Es un argumento difícil de digerir para los lectores modernos —incluso para los que creen en Dios.

WILLIAMS Sí. De hecho, tiene dos argumentos diferentes, ambos los emplea en *Meditaciones*. Uno es un argumento medieval llamado argumento ontológico; tal vez no sea necesario que nos detengamos en ello. Plantea un enigma lógico o metafísico, pero no es muy característico de Descartes. El otro argumento es mucho más característico de Descartes, aunque también recurre a fuentes escolásticas o medievales. Se basa en el principio supuestamente necesario de que lo menor no puede dar lugar a o ser causa de lo mayor. Descartes está seguro de que tiene una idea de Dios, y esa idea es la idea de algo infinito. Aunque en sí misma no es más que una idea, el hecho de que sea la idea de algo infi-

nito requiere una explicación muy especial. Descartes afirma que ninguna criatura finita, como él mismo, podría haber dado origen a semejante idea, la idea de un ser infinito. Sólo Dios podría haberla inculcado en él: como el sello que el artesano pone en su obra, en palabras del propio Descartes. Es como si Dios hubiera dejado su sello en él inculcándole esta idea infinita de Dios. Cuando reflexiona que lo menor no puede dar origen a lo mayor, comprende que tener esta idea de Dios sólo puede deberse a que realmente exista un Dios que lo haya creado.

MAGEE Y después de deducir la certeza de la existencia de Dios de su propia conciencia, procede a deducir la existencia del mundo exterior a partir de su certeza de la existencia de Dios.

WILLIAMS Así es. A continuación analiza lo que sabe de Dios. Razona de la siguiente manera: sé que Dios existe, que es omnipotente, que me ha creado, y sé que es benévolo. (Se trata evidentemente de creencias cristianas.) Dado que Dios me ha creado y que es benevolente, es responsable tanto de mi bienestar intelectual como de mi bienestar moral. Y eso significa que si cumplo con mi deber —y eso es muy importante—, ordeno mis ideas cuanto me sea posible y no acepto precipitadamente nada que no haya estudiado con detenimiento. Dios dará validez a las cosas que en ese momento estaré muy dispuesto a creer. Creo que por muy crítico que sea con mis ideas, por mucho cuidado que ponga al estudiar mis creencias acerca del mundo físico, aunque pueda suspender el juicio en la duda (no hubiera llegado a este punto si no hubiera podido), es cierto que tengo tendencia a creer que existe un mundo material exterior. Y dado que tengo esta disposición y que he hecho todo lo que me ha sido posible para asegurar que mis creencias no se basen en el error, Dios asegurará en último término que no estoy equivocado fundamental ni sistemáticamente. Es decir, puedo creer sin equivocarme que existe semejante mundo.

MAGEE Con esto llegamos al modo que tiene Descartes de contestar a cualquiera que sea radicalmente escéptico acerca de las posibilidades de la filosofía o la ciencia. Pero al afirmar que el mundo al que se refieren estas disciplinas nos viene dado por Dios, cuya existencia y benevolencia son evidentes en sí mismas, más que contestar al escéptico ha tratado de atraerlo hacia su terreno.

WILLIAMS Dentro de su explicación es muy importante destacar su opinión que cualquier persona de buena fe que reflexione lo suficiente aceptará los argumentos en los que introduce la idea de Dios. Es *absolutamente* esencial. Toda su argumentación se vendría abajo si aceptara la

idea de que el hecho de creer o no en Dios es una cuestión de cultura o de psicología, y que personas totalmente cuerdas puedan no estar de acuerdo en cuanto a la existencia o no existencia de Dios por mucho que reflexionen sobre ello. Para Descartes, negar la existencia de Dios tras estos argumentos sería tan perverso y malintencionado como lo sería negar que dos y dos son cuatro. Su idea es que si a un escéptico se le exponen pruebas adecuadamente y el escéptico es una persona honesta, es decir, no se limita a charlatanear ni a tratar de impresionar, éste termina convenciéndose. Algunas personas no han aceptado estas ideas porque no han reflexionado lo suficiente sobre ellas; no han tratado estos temas de una forma ordenada. Muchos de los escépticos son sin duda farsantes que van por ahí diciendo palabras grandilocuentes sin reflexionar siquiera sobre el tema. Pero si se tiene buena fe y se estudia con detenimiento, se llega a comprender esta verdad y es imposible negar la existencia del mundo externo. Eso es lo que Descartes pensaba.

MAGEE Una consecuencia de gran importancia histórica de este conjunto de argumentos fue el planteamiento de que el mundo se compone de dos clases de entidades diferentes. Existe el mundo externo que me viene dado por un Dios en el que puedo confiar. Pero también existo yo, que observo el mundo externo. Al llegar al *Cogito* me es posible eliminar de mi concepto de mí mismo todo excepto el acto mismo del pensamiento —y esto, dice Descartes, significa que debo, irreductiblemente, *ser* pensamiento. Puedo concebir que existo sin cuerpo, pero no puedo concebir que existo sin conciencia; de modo que el material que compone mi cuerpo no forma parte de mi quintaesencia. Esto concuerda evidentemente con las ideas tradicionales del cristianismo. Conduce directamente a una visión del mundo como un lugar compuesto de sujetos que son exclusivamente pensantes y objetos que son exclusivamente extensiones. Es el famoso «dualismo cartesiano», la bifurcación de la naturaleza entre la mente y la materia, el observador y lo observado, el sujeto y el objeto. Se ha introducido de lleno en el modo que tiene el hombre occidental de considerar las cosas, incluyendo toda nuestra ciencia.

WILLIAMS En muchos sentidos es cierto. Llegado el límite extremo de la duda, se puede decir que Descartes piensa que el mundo exterior puede no existir. Pero la expresión «mundo exterior» implica muchas cosas. ¿Exterior con relación a qué? A *mí*. Pero «exterior a mí» no significa «exterior a mi cuerpo». Mi cuerpo forma parte del mundo externo para Descartes: es en sí mismo una de las cosas que son exteriores a mí. De hecho, en último término, cuando mediante el conocimiento de Dios se haya recuperado la creencia en el mundo exterior, recupera-

ré mi cuerpo. Pero nunca se llega a la conclusión de que yo *sea* mi cuerpo. Lo que suelo llamar *yo*, según Descartes, es en realidad dos cosas: por una parte, un alma inmaterial —él la consideraba además inmortal—, que, como ha dicho, era exclusivamente intelectual, exclusivamente mental y no tenía ningún soporte físico en absoluto; y por otra parte un cuerpo. De ello se deduce que cuando en la vida corriente hablamos de nosotros mismos en primera persona unimos estos dos elementos tan diferentes. Podemos decir tranquilamente «Estoy avergonzado», «Estoy pensando en París», y «Peso ciento cincuenta libras». Para Descartes, eso es lo que los gramáticos solían llamar *zeugma* —en realidad nos referimos a dos cosas muy diferentes. Cuando digo que estoy pensando en París, estoy afirmando algo acerca de mi mente —es decir, según Descartes, acerca de lo que en realidad soy yo. Cuando digo que peso ciento cincuenta libras, no es más que un modo de hablar.

MAGEE —acerca del cuerpo, que en realidad no es *uno mismo* en absoluto.

WILLIAMS Así es. Un filósofo americano lo expresó muy bien: según Descartes, decir «Peso ciento cincuenta libras» es muy parecido a decir «de camino hacia aquí he tenido un pinchazo».

MAGEE Al comienzo dijimos que el objetivo estratégico de Descartes era establecer la posibilidad de lo que hoy en día denominamos ciencia; y hasta ahora nos ha expuesto los argumentos mediante los cuales Descartes llegó a su visión particular del mundo externo. ¿Cómo es que se puede estudiar el mundo científicamente?

WILLIAMS Mencioné antes que, cuando recurriendo a la idea de Dios recuperamos la creencia en el mundo, no recuperamos el mismo mundo en el que creíamos en un primer momento; ha pasado por un proceso de crítica. En nuestras reflexiones llegamos a la conclusión no sólo de que existe un mundo exterior, sino que, así como el pensamiento es mi esencia como ser pensante que soy, del mismo modo el mundo exterior tiene una esencia que es sencillamente la extensión. Esencialmente no es más que un espacio y es susceptible de ser estudiado por la geometría y las ciencias matemáticas. Todos sus aspectos más coloristas —el hecho de que *sea* de color, y de que existan sabores y sonidos— son en realidad subjetivos. Están en el lado mental; son fenómenos subjetivos que ocurren en la conciencia, ocasionados por el mundo físico, extenso y geométrico.

MAGEE Expuso un ejemplo sorprendente de la separación esencial

entre una sustancia continua y sus propiedades dependientes de los sentidos, un ejemplo que merece la pena citar. Propone que tomemos un trozo de cera en nuestras manos. Tiene un determinado tamaño y una determinada forma, un tacto sólido, una determinada textura, temperatura, color, etc.; y para nosotros se presenta como el resultado de esa combinación de propiedades. Pero si lo ponemos ante el fuego, cada una de estas propiedades varía: se hace líquido, adquiere una forma diferente, se calienta, se vuelve marrón oscuro, desprende un olor diferente, y así sucesivamente. Y, sin embargo, seguimos diciendo que es la misma cera. ¿Qué es lo que sigue siendo igual? ¿No es cierto que no hay *nada* que siga siendo igual? Respuesta: sí que lo hay, y es lo de siempre, la ocupación del espacio. Y se trata de algo que se puede medir a la vez en términos de espacio y de tiempo. Ambos tipos de medida son esencialmente matemáticos.

WILLIAMS Sí. Se ha discutido mucho qué es lo que Descartes creía que demostraba el argumento de la cera en sí mismo. Lo que es seguro es que utilizó ese ejemplo para ilustrar, tal vez no para demostrar definitivamente, lo que él consideraba una idea fundamental, que una cosa material no es más que algo que ocupa el espacio —de hecho, en cierto sentido, es un trozo de espacio. Pensaba que un cuerpo material era en sí mismo un trozo de volumen o de espacio, en lugar de estar sencillamente *en* el espacio, en parte porque no creía en el vacío. Pensaba que todo el mundo físico era una entidad extensa, y que las cosas separadas que hay dentro de él, mesas, o lo que sea, eran áreas locales en determinados estados de movimiento. Este es uno de los fundamentos de la física matemática del siglo diecisiete. Tal y como se formuló, no triunfó. Con el tiempo sería sustituido por la dinámica clásica de Newton, que tenía una concepción diferente del mundo físico. Pero la descripción de Descartes contribuyó en gran medida a crear un concepto fundamentalmente matemático del mundo físico que hizo posible el desarrollo de una físca matemática. La Química, ciencia que trata con la mayor minuciosidad las características de las cosas, es mucho más un producto de los siglos dieciocho y diecinueve que del siglo diecisiete.

MAGEE ¿No sería justo decir que Descartes, en su día, fue quien más contribuyó a demostrar la posibilidad de la ciencia como tal, y a «vendérsela» al gran público educado de la Europa Occidental, tal vez con la única excepción de Bacon?

WILLIAMS Sí, tal vez sea así. Hay una figura también muy famosa y cuya física está más cerca de la física clásica de lo que se pensó; se trata de Galileo. Pero Galileo no era tan «respetable», porque fue condenado por la Inquisición. La influencia intelectual de Descartes en este

René Descartes (1596-1650)

sentido fue muy grande, a pesar de que los detalles de su física con el tiempo fueron rechazados.

MAGEE Hasta este punto, no ha expuesto ninguna formulación física: lo que ha hecho ha sido demostrar que es posible fundamentar la física en las matemáticas, es decir, explicarla mediante nuestras facultades y a la vez aplicarla al mundo real. ¿Puede desarrollar esta distinción entre cultivar una ciencia y demostrar que es posible?

WILLIAMS Sí. Lo que espera haber demostrado mediante las maniobras que hemos estado siguiendo hasta ahora es que el mundo está estructurado de tal forma que el hombre es capaz de conocerlo. En cierto sentido, el hombre y el mundo están hechos el uno para el otro por Dios. Para Descartes, el hombre en su esencia no es en realidad parte de la naturaleza, porque el hombre es una sustancia intelectual inmaterial que no forma parte del mundo natural, o sujeto a las leyes científicas. El hombre no forma parte de la naturaleza en ese sentido, pero, sin embargo, sus capacidades intelectuales se ajustan muy bien a ella. Eso significa que se puede practicar una física matemática. Descartes pensaba que se podían conocer algunos de los principios fundamentales de la física mediante lo que podríamos llamar reflexión filosófica. Pensaba que podíamos conocer mediante este tipo de reflexión, que la física tenía que tener una ley de conservación. Tiene que haber alguna cantidad que se conserve. Descartes en realidad escogió, como cantidad que se conserva, algo, en concreto el movimiento, que no se conservaba y de hecho según la física clásica ni siquiera lo definió bien. Pero la idea estaba ahí y se suponía que era una idea *a priori,* conocida mediante la reflexión. Hubo otros principios físicos fundamentales que pensaba que se podían conocer *a priori.* Pero más allá, consideraba que las verdades de la física tenían que descubrirse empíricamente.

Esto es muy importante, ya que nos da una idea de por qué se dice de él que es un filósofo «racionalista». Piensa que las propiedades fundamentales del mundo y de la mente se pueden descubrir mediante la reflexión. No piensa que todo se deduzca de la experiencia. Pero en ocasiones se ha afirmado que fue tan sumamente racionalista, que pensaba que toda la ciencia debía deducirse de la metafísica exclusivamente mediante el razonamiento matemático o lógico: que si nos sentamos y reflexionamos suficientemente sobre el *Cogito,* la materia y Dios, llegaremos a la ciencia. Él no dijo nada de eso. De hecho, es absolutamente coherente al decir que los experimentos son necesarios para distinguir entre algunos modos de explicar la naturaleza y otros. Es un aspecto muy moderno y de su pensamiento. Se pueden construir diferentes modelos intelectuales del mundo dentro de sus leyes, y se necesita el experimento para descubrir cuáles representan la naturaleza.

MAGEE ¿Considera él que la función del experimento es comprobar las teorías acerca de la naturaleza, o darnos los datos de los cuales se comporten las teorías mismas?

WILLIAMS En su opinión, los objetivos de los experimentos eran muy diferentes, pero el punto básico es el siguiente. Si se toman las leyes de la naturaleza, los principios sobre los que se mueve la materia, hay muchos mecanismos diferentes imaginables que producirían superficialmente efectos similares. Entonces se hacen diferentes experimentos, organizando un escenario en el que una cosa ocurrirá si un modelo corresponde a la realidad, y otra si hace un modelo diferente. De modo que se selecciona entre éstos. Y es realmente una descripción bastante buena de lo que hacen muchos físicos.

MAGEE Es el concepto moderno del experimento.

WILLIAMS Descartes insistía mucho en esa idea. Una de las cosas que más recalcaba era que no servía de nada ir por ahí tanteando, probando experimentos sencillamente para ver qué ocurría. Había que hacer las preguntas adecuadas. Es otra aplicación de un principio que ya hemos mencionado, que Dios está de nuestra parte si cumplimos con nuestro deber. Dios no permitirá que nos engañemos sistemáticamente si no nos engañamos sistemáticamente a nosotros mismos. De modo que lo que hay que hacer es dar con las preguntas correctas: Dios ha dispuesto todo para que la naturaleza nos proporcione las respuestas.

MAGEE Creo que va siendo hora de que mencionamos que aunque la idea de Dios le era indispensable a Descartes para llegar «al método», una vez que se posee el método no es necesario creer en Dios para utilizarlo.

WILLIAMS Es cierto. Es importante señalar que Descartes quería liberar el proceso de la ciencia de las limitaciones y obstrucciones teológicas, de todo aquello que implique fundamentos que sólo los teólogos pueden defender. Pero, tal y como hemos visto, Dios se encontraba en la base de su sistema, e insistía enormemente en que su investigación no nos dejaba con un mundo sin Dios. Su mundo fue hecho por Dios y lo que conocemos de él está garantizado por Dios. Sin embargo, dentro de la vida intelectual, hay que recurrir a la idea de Dios no para desarrollar la ciencia (como muy bien ha dicho usted), sino para demostrar a los escépticos que es posible desarrollarla. Es más, Descartes pensaba que no se debería pasar mucho tiempo demostrando a los escépticos que era posible desarrollar la ciencia. Creía que no había que hacerlo más que una vez y que él ya lo había hecho.

Descartes dio mucho énfasis a la idea de Dios, y yo personalmente creo que era absolutamente sincero al hacerlo. No creo que fuera un farsante de ninguna clase en este tema, aunque satisfacía al clero en muchos sentidos: no era el tipo de persona que se enfrentaba a la Iglesia. Pero a pesar de que era sincero, el pensamiento que desarrolló facilitó el que la idea de Dios desapareciera del mundo y de la comprensión que los hombres tienen del mundo.

MAGEE Algunas personas opinan que Descartes no era un creyente sincero en absoluto, y citan fragmentos de su obra que son indudablemente irónicos. Pero yo no creo que se pueda defender esta opinión, por la sencilla razón de que toda la obra de Descartes se desmoronaría si esto fuera cierto. Es posible que no fuera un cristiano sincero, pero eso es un tema muy diferente. Indudablemente no tenía una opinión muy idealizada de la Iglesia. Pero no se puede dudar seriamente de que creyera de verdad en la existencia de Dios. Los que piensan lo contrario confunden, en mi opinión, la falta de fe en el cristianismo con la falta de fe en Dios —cosa que han hecho muchos cristianos, tanto entonces como ahora.

Cambiemos de tema. Hace poco hemos mencionado el dualismo cartesiano, la división de la realidad total en espíritu y materia, pero no sé por qué nos salimos del tema. ¿Lo retomamos de nuevo? El problema más evidente que se presenta es cómo explicar la interacción que se da entre los dos. ¿Cómo explica Descartes la capacidad que tiene el espíritu para empujar los objetos materiales por el espacio?

WILLIAMS Francamente, la respuesta es que nunca lo hizo en realidad. Leibniz dijo acerca de este tema, en un tono algo despreciativo: «Todo parece indicar que Monsieur Descartes se rindió.» Poco antes de marchar a Suecia, escribió un libro en el que curiosamente trataba de localizar las interacciones entre la mente y el cuerpo en la glándula pineal, que se encuentra en la base del cerebro; pero ni siquiera tiene sentido. Su idea de que un ente abstracto no material, la mente, algo que se podría clasificar casi, aunque no del todo, dentro de la misma categoría del número, podía provocar cambios en el mundo físico remitiéndose a ciertos espíritus animales, era tan difícil de concebir que fue un escándalo para todos. Gran parte de la filosofía del siglo diecisiete se dedicó a tratar de encontrar una explicación más adecuada para la relación entre la mente y el cuerpo que la que nos dejó el propio Descartes.

MAGEE Aun así, el dualismo cartesiano estuvo inculcado de un modo u otro en el pensamiento occidental durante trescientos años.

WILLIAMS Creo que no podemos prescindir de algún tipo de distinción entre sujeto y objeto, conocedor y conocido. Hay sistemas filosóficos que tratan de demostrar que no concebimos lo conocido independientemente del conocedor, que —en efecto— concebimos el mundo en su totalidad. Este tipo de sistema filosófico, incluso en sus extremos más sofisticados, es muy difícil de creer. Es evidente que utilizamos, y, sin duda, la ciencia también, un tipo de dualismo entre el conocedor y lo conocido, la idea de que el mundo es independiente del proceso de conocerlo. Sí que hay mucha gente que rechaza la idea de un dualismo absoluto entre la mente completamente aislada y el cuerpo. Se debe considerar al conocedor ante todo una criatura encarnada, no un espíritu puro. Esta idea había sido aceptada en la filosofía antes que Descartes, por ejemplo por Santo Tomás de Aquino o por Aristóteles.

MAGEE ¿Hay algún otro punto débil en el sistema cartesiano?

WILLIAMS El argumento de Dios resultó ser una de las partes más débiles del sistema con el paso del tiempo, y esto tuvo una consecuencia histórica importante, porque, como dijo usted antes, daba la impresión de que Descartes, al utilizar el método de la duda, se había metido en un atolladero. Si no era capaz de salir de él recurriendo a la teología, no había otro modo de hacerlo, de manera que si le acompañamos en el camino de la duda, parece que terminamos en esta posición idealista en la que no nos queda nada salvo el consuelo de la conciencia.

Hay otro aspecto del sistema de Descartes que debemos mencionar. Incluso en su tiempo se acusó a su sistema de ser circular. En él se supone que Dios da validez a todo. A lo largo de nuestra conversación hemos insistido mucho en el papel de Dios, especialmente en lo que se refiere a dar validez a nuestras creencias acerca del mundo externo, pero Descartes también pensaba que Dios desempeñaba un papel muy impotante a la hora de dar validez al razonamiento en general. Pero obviamente a la idea de Dios se ha llegado mediante el razonamiento. De modo que incluso en el momento en el que apareció su obra, se consideró que estaba metido en un círculo del que no podía salir.

MAGEE Sólo porque comprende «clara y distintamente» que Dios existe es capaz de avanzar partiendo del *Cogito*. Pero sólo porque sabe que Dios existe y es benevolente puede estar seguro de que lo que comprende «clara y distintamente» es cierto.

WILLIAMS Estos detalles constituyen un tema de interés muy particular para el estudio de Descartes. Pero hay un problema muy general, del que éste es un ejemplo, que es la cuestión de la relación entre la filosofía y su propia existencia. El círculo cartesiano, como se le suele lla-

mar, es un ejemplo particular de la dificultad que tiene la filosofía para determinar la posibilidad de su propia existencia. Tiene que permitir su propio descubrimiento, su propia validez, etc., y es difícil evitar llegar a una especie de círculo o regreso en este punto.

MAGEE Es una cuestión muy importante; merece la pena que nos detengamos en ella un momento. Cualquier marco aclaratorio que pretenda ser válido debe ser capaz de explicar tanto su propia validez como nuestro modo de llegar a ella. Tomemos un ejemplo muy apartado de Descartes: si una filosofía sostiene que las creencias filosóficas no tienen nada que ver con la verdad, sino que sirven exclusivamente para defender los intereses clasistas de quienes las suscriben, entonces sostiene que ella misma no tiene nada que ver con la verdad, sino que sirve exclusivamente para defender los intereses de las personas que la apoyan. Por esa razón se autodescalifica como filosofía seria. Si otro sistema sostiene como principio fundamental que toda afirmación significativa ha de ser o bien tautológicamente cierta o empíricamente verificable, también se autodescalifica, porque esa afirmación misma no es ni tautológicamente cierta ni empíricamente verificable. Muchos sistemas plantean dificultades de este tipo: si fueran ciertos se nos impediría considerarlos como tales, y en algunos casos ni siquiera seríamos capaces de formularlos. *Una teoría tiene que darse cabida a sí misma.* Ha de ser capaz de legitimarse de forma que no se contradiga, haciendo igualmente rigurosos los medios por los que hemos llegado a ella. Si es capaz de esto, es contradictoria en sí misma o incoherente, y en cualquiera de los casos innaceptable.

Pero volviendo a Descartes: su influencia en la filosofía posterior ha sido sencillamente inmensa, ¿no? ¿Puede decir algo sobre eso?

WILLIAMS Si lo resumimos en un punto, fue Descartes, prácticamente él solo, quien planteó el problema principal de la filosofía occidental durante los últimos siglos: la teoría del conocimiento. Planteó que la filosofía partía de la pregunta «¿Qué puedo conocer?» en vez de preguntas como «¿Qué hay?» o «¿Cómo es el mundo?» Es más, la pregunta no es «¿Qué se puede conocer?», ni siquiera «¿Qué podemos conocer?», sino «¿Qué *puedo* conocer?». Es decir, parte de una pregunta egocéntrica en primera persona. Mencioné al comienzo que en aquella época era posible pensar que una sola persona podía desarrollar toda la ciencia. Pero incluso si se deja de un lado el contexto histórico, hay que señalar que un aspecto muy importante de su empresa es que fue autobiográfica. No es casualidad que sus dos grandes obras, *Discurso del método* y *Meditaciones* estén escritas en primera persona. Son obras de introspección filosófica. Esta primera persona y su énfasis en la epistemología han sido la influencia principal de Descartes.

MAGEE Después de Descartes, hasta el siglo veinte no ha habido un número importante de filósofos que hayan discutido que el problema «¿Qué puedo conocer?» sea la cuestión fundamental de la filosofía.

WILLIAMS Bien, ahí nos encontramos con la pregunta de qué hacer con Hegel en este sentido. Hay muchas formas de interpretar a Hegel, una de las cuales consiste en considerar que trata de recuperar una especie de visión aristotélica de la filosofía en la que esta cuestión es menos importante. Pero sin lugar a dudas es importante que a finales del siglo diecinueve y en nuestro propio siglo haya habido un alejamiento del énfasis epistemológico de Descartes hacia un mayor interés en la lógica y en la lingüística, y se ha intentado que el centro de la filosofía sea la filosofía del lenguaje, no la teoría del conocimiento.

MAGEE Teniendo en cuenta que la filosofía de Descartes tiene los puntos débiles que hemos mencionado —y otros que no hemos nombrado— y que el interés principal de los filósofos se ha apartado del problema del conocimiento, ¿por qué sigue siendo tan importante el estudio de Descartes? Usted, por ejemplo, ha trabajado intermitentemente durante un periodo de veinte años en un libro sobre Descartes: ¿por qué ha dedicado a este filósofo la gran investigación de su vida?

WILLIAMS Creo que por dos razones. Por un lado está la comprensión histórica del papel que Descartes desempeñó al introducirnos en nuestra situación actual. Conocer lo que dijo en cierta profundidad es, en mi opinión, muy importante para comprender quiénes somos y de dónde venimos. Pero la razón por la que pienso que su obra —al decir «su obra» me refiero particularmente a las *Meditaciones*— es algo que cualquiera que se interese por la filosofía debe leer, es que el camino que sigue, el camino de preguntar «¿Qué sé?», «¿Qué puedo dudar?», etc., se presenta de una forma casi irresistible. No es casualidad que su influencia en la filosofía haya sido tan importante. No es que Descartes, con su deslumbrante estilo, haya sido capaz de ejercer una especie de hipnosis sobre toda Europa. Esa no es la razón. La razón es que descubrió algo intrínsecamente necesario, la idea de que nos digamos a nosotros mismos: Tengo todas estas creencias, ¿cómo puedo ir más allá de ellas para ver si son realmente ciertas? ¿Cómo puedo apartarme de mis creencias para ver cuáles son prejuicios? ¿Qué margen hay para el escepticismo? Son preguntas apremiantes y se requiere una gran cantidad de imaginación filosófica para enfrentarse a este modo de reflexión tan natural; y como dice el propio Descartes, cuando se ha atravesado este proceso, no volvemos al mismo punto del que partimos. No es meramente la cura de una enfermedad filosófica cuya causa está en nosotros mismos.

Otra pregunta que nos plantea dramáticamente es «¿Qué soy?». Podemos imaginarnos a nosotros mismos diferentes de lo que realmente somos. Tenemos la facultad de extraernos a nosotros mismos de nuestras circunstancias reales mediante la imaginación. Podemos imaginarnos a nosotros mismos observando el mundo desde otro cuerpo. Podemos imaginar que nos miramos a un espejo, vemos una cara diferente y no nos sorprendemos. Y esto nos da la idea, la poderosa idea de que somos independientes del cuerpo y de nuestro pasado. Se trata de una experiencia fundamental para la idea cartesiana de que somos de algún modo independientes de todas estas cosas materiales. Si se estudia el dualismo cartesiano desde fuera, como teoría, es muy difícil de creer, por las razones que ya hemos visto. Pero a la vez hay algo en esta idea a lo que es difícil resistirse, si se llega a ello después de ciertas reflexiones. El conjunto de reflexiones que Descartes expone con una claridad y una fuerza asombrosa y que nos conducen por el camino —en mi opinión, un camino equivocado— no son sólo muy notables, sino que llegan a la esencia misma de la filosofía. Una vez más, no podemos seguir siendo los mismos después de haber comprendido las reflexiones de Descartes. Una de las tareas filosóficas más importantes es tratar de comprendernos a nosotros mismos, comprender la propia imaginación y las propias ideas que tenemos sobre lo que podríamos ser, lo que puede liberarnos de su modelo dualista.

Spinoza y Leibniz
Diálogo con Anthony Quinton

INTRODUCCIÓN

MAGEE Durante mucho tiempo se ha considerado que la filosofía occidental de los siglos diecisiete y dieciocho está dividida en dos escuelas opuestas, el empirismo británico y el racionalismo continental, cuyas principales figuras son, dentro del empirismo, Locke, Berkeley y Hume, y dentro del racionalismo, Descartes, Spinoza y Leibniz. De los muchos rasgos que los diferencian, el principal, en pocas palabras, es el siguiente: los racionalistas pensaban que los seres humanos podíamos alcanzar un profundo conocimiento de la realidad con la sola ayuda de nuestro propio cerebro, pensando, utilizando la razón; los empiristas lo negaban. Insistían en que la experiencia siempre era un ingrediente necesario, y que todo nuestro conocimiento de lo que existe debía derivarse de la experiencia en último término. Tradicionalmente se ha considerado que estas dos dos escuelas opuestas se unieron a finales del siglo dieciocho y se combinaron en la obra de Inmanuel Kant.

En esta entrevista hablaremos de Spinoza y Leibniz, los dos filósofos racionalistas más importantes después de Descartes. El anterior en el tiempo fue Spinoza, nacido en Amsterdam en 1632. Perteneció a una familia de judíos portugueses que ante el peligro de la Inquisición española emigró a Holanda en busca de libertad religiosa. Fue educado dentro de una comunidad judía muy cerrada, pero se rebeló contra la ortodoxia religiosa, y a la temprana edad de veinticuatro años fue excomulgado por las autoridades judías. Afortunadamente para él, fue una persona solitaria, tanto por su carácter como por las circunstancias que lo rodearon, y escogió vivir en soledad para poder desarrollar su obra. Cuando se le ofreció un puesto en la Universidad de Heidelberg, lo rechazó. Se ganaba la vida esmerilando lentes para gafas, microscopios y telescopios. Se cree que la inhalación diaria de polvo de cristal debida a su ocupación fue la causa de la insuficiencia pulmonar que acabó con su vida a los cuarenta y cuatro años. Su obra maestra reconocida, un libro titulado *Ética*, pero que en realidad trata todos los temas de la filo-

sofía, se publicó después de su muerte en el mismo año 1677. Un aspecto curioso de este libro es que sigue directamente el modelo de la geometría de Euclides: partiendo de un pequeño número de axiomas y términos primitivos demuestra por lógica deductiva una larga sucesión de proposiciones numeradas que, en conjunto, presentan la realidad en su totalidad. Se suele considerar el ejemplo supremo de sistema metafísico independiente cuyo objetivo es explicar el todo.

Un año antes de morir, Spinoza tuvo una serie de encuentros con el otro filósofo del que vamos a hablar, Leibniz —uno de los pocos casos en los que dos grandes filósofos se reúnen y tienen un contacto directo. Como personalidad, Leibniz era totalmente contrario a Spinoza: hombre de vida pública y diplomático, viajaba mucho y era admirado en muchos países. Fue una de las mayores figuras polifacéticas de nuestra cultura. Fue él quien acuñó el concepto de energía cinética. Inventó el cálculo sin saber que Newton ya lo había hecho, y lo publicó antes de que él lo hiciera: de hecho, hoy en día utilizamos su notación y no la de Newton. Y fue uno de los filósofos más importantes de su época.

Leibniz nació en Leipzig en 1646 y murió en Hannover en 1716. Fue tan brillante en los estudios que se le ofreció un cargo de profesor a los veintiún años, pero, como Spinoza, lo rechazó, aunque por la razón contraria: quería ser un hombre de mundo. Pasó la mayor parte de su vida en la Corte de Hannover al servicio de sucesivos duques, uno de los cuales sería con el tiempo el Rey Jorge I de Inglaterra. Leibniz desempeñó prácticamente todas las tareas imaginables para una persona que se encontrara en esa situación, de modo que escribió sus obras filosóficas como quien dice en sus ratos libres. Su producción fue muy extensa, aunque la mayoría son obras muy cortas; pero apenas publicó alguna durante su vida. También mantuvo una intensa correspondencia internacional, que hoy se considera de enorme importancia filosófica. Entre sus obras más sobresalientes están *Monadología, Discurso de Metafísica* y un libro titulado *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* que es una disputa detallada con su contemporáneo inglés John Locke.

Para discutir la obra de Leibniz y Spinoza he invitado a una persona muy conocida, como filósofo e historiador de la filosofía a la vez: Anthony Quinton, presidente de la British Library.

DISCUSIÓN

MAGEE Evidentemente vamos a tener que tratar de nuestros dos filósofos por separado, pero antes de ello, ¿hay algo que se pueda decir de los dos en común?

QUINTON Creo que sí lo hay: lo que ha mencionado usted al comien-

zo. Es una clasificación tradicional ajustada y conveniente. Se nos presentan dos tríos opuestos de pensadores: los tres empíricos británicos, Locke, Berkeley y Hume, y los tres racionalistas continentales, Descartes, Spinoza y Leibniz. El trío racionalista, al igual que el trío empírico, compartía un estilo y un objetivo común. Descartes definió los términos del grupo y fijó su objetivo. Pero la concepción del mundo a la que llegó mediante el ejercicio de la razón pura no quedó muy clara. Mantiene al ser humano bajo una forma reconocible, como un individuo autónomo, diferenciado. Afirma e incluso pretende demostrar la existencia de Dios, en unos términos en cualquier caso inteligibles en su tiempo, dado que su Dios apenas es personal. Y mantiene el mundo material bajo una forma reconocible, a pesar de que lo priva de algunos de sus atributos más animados y coloristas. En la concepción del mundo a la que se llega mediante la aplicación del método racionalista, se parte de unas proposiciones aparentemente evidentes en sí mismas, del mismo modo que alguien que estudia un sistema de geometría, y se procede a extraer deducciones lógicas a raíz de estas premisas evidentes en sí mismas. En los casos de Spinoza y Leibniz este procedimiento condujo a algo muy alejado de la comprensión del mundo que tiene el hombre de la calle, aunque en sentidos muy opuestos. En comparación con ellos, se puede decir que Descartes guarda las apariencias. Pero tanto Spinoza como Leibniz dicen que el mundo es en realidad algo muy diferente de lo que a una persona normal le parece que es.

MAGEE En otras palabras, los dos afirman que hay una realidad subyacente que la observación y la experiencia cotidianas no perciben, pero que la filosofía puede revelar.

QUINTON Así es; y es un mundo muy curioso en ambos casos. A pesar de que llegan a conclusiones muy diferentes, los dos filósofos aseguran estar utilizando el mismo procedimiento, siguiendo las orientaciones de Descartes. El mundo de Spinoza es unitario. Sostiene que sólo hay una cosa verdadera, que es el mundo en su totalidad. Es a la vez extenso —en el espacio— y mental, un sistema de ideas conexas. Para Leibniz, sin embargo, el mundo consiste en una infinidad de cosas que son exclusivamente espirituales. Todo lo material —el espacio mismo, el hogar de la materia— no es más que un fenómeno de apariencias, un subproducto del mundo real, que es una serie infinita de centros espirituales.

MAGEE El mundo es un lugar muy extraño, de modo que su verdad está condenada a ser extraña también. Bertrand Russell escribió en *Problemas de la filosofía:* «La verdad acerca de los objetos físicos *debe* ser extraña. Tal vez sea inalcanzable, pero si un filósofo cree que la ha alcanza-

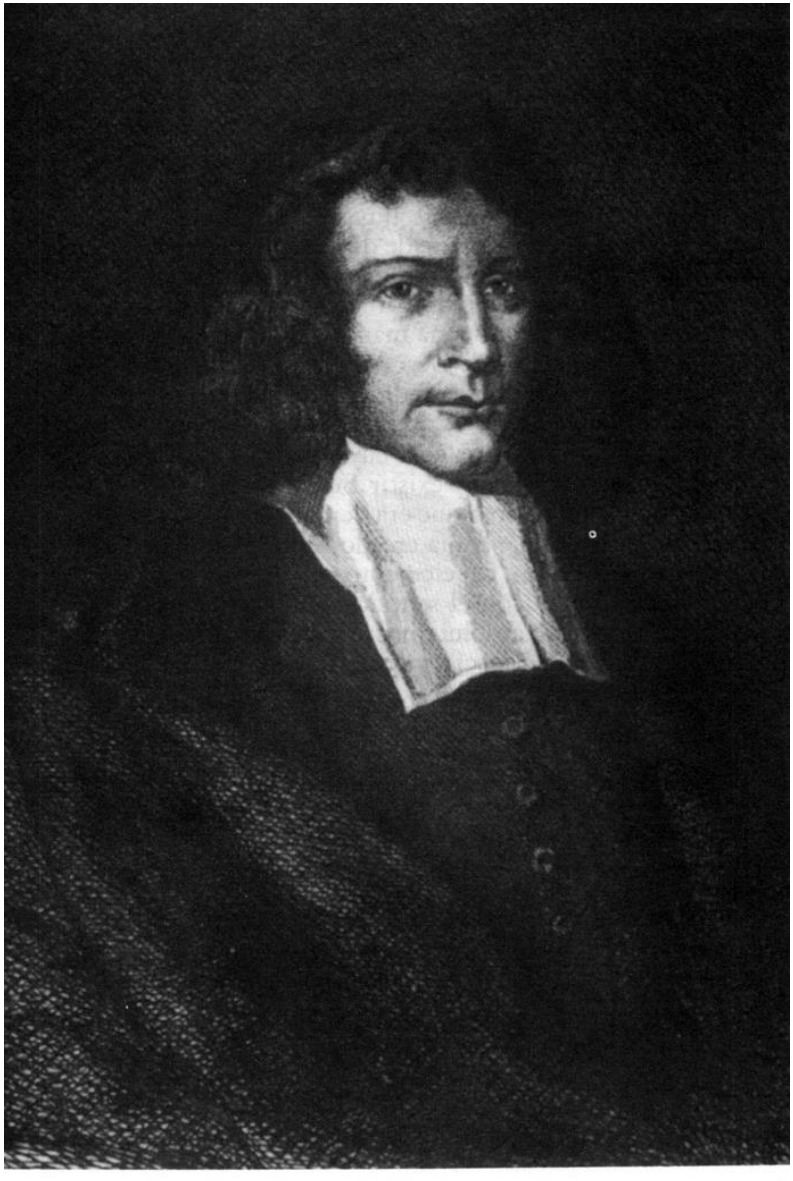
do, el hecho de que lo que ofrezca como verdad sea extraño, no debe considerarse un argumento en contra de su opinion.» Estoy profundamente de acuerdo con eso.

Bien: empecemos a tratar a Spinoza y a Leibniz por separado. Y comencemos por Spinoza. Su filosofía es, como ya ha señalado, un sistema de ideas tremendamente elaborado que supuestamente corresponde a la realidad del mundo. Siempre es difícil saber dónde comenzar a la hora de exponer un sistema, porque todo dentro de él depende de otra cosa. ¿Cómo comenzaría usted?

QUINTON Antes de entrar de lleno en su sistema creo que habría que decir algo más acerca del método de Spinoza. Él mismo dice que su obra *Ética* se «demuestra de un modo geométrico»; y, como usted mismo dijo en su introducción, toma como punto de partida el sistema tradicional de la geometría: axiomas y postulados, definiciones y corolarios, y al final de todos los argumentos encontramos las letras QED, como si se tratara de un razonamiento geométrico ordinario. Pero lo curioso es que, en conjunto, los argumentos de Spinoza no han despertado mucho interés entre los filósofos. No se considera que haya aportado una serie de deducciones interesantes, mientras que a Leibniz se le valora precisamente por eso. De modo que tal vez su método —su procedimiento geométrico tan explícito y consciente— aunque es estilísticamente el rasgo más evidente de la obra de Spinoza, no sea lo más importante de él. Lo principal es la visión del mundo como una entidad unitaria, cualquier división de la cual —tanto en partes, como en almas u objetos físicos, o en clasificaciones, como lo mental y lo material— es una mutilación que encierra algún tipo de error de comprensión.

MAGEE Este concepto de la realidad total como una sola entidad en la que todos los objetos aparentemente diferentes, incluidos los seres humanos, son meras facetas, aspectos, modos de esa misma entidad es una idea muy difícil de comprender para muchas personas. ¿Puede desarrollarla un poco más para nosotros?

QUINTON Una vez más —y prometo no volver a hacerlo— creo que tenemos que remontarnos a Descartes. Descartes había definido la sustancia de un modo muy influyente. En filosofía la idea de sustancia es la idea de lo que realmente existe, lo que son los verdaderos componentes del mundo, en contraposición con los rasgos secundarios o derivados que no son más que sombras o huellas de lo real. Descartes había definido la sustancia como «lo que no requiere nada más que sí mismo para existir». Si tomamos esta definición al pie de la letra, llegamos a la conclusión de que la única sustancia verdadera es Dios



Baruch Spinoza (1632-77)

—siempre suponiendo que exista Dios (y Descartes pensaba que podía demostrar que necesariamente tenía que existir)—, porque todo lo que existe aparte de Dios, como las almas humanas y los objetos materiales, incluso los cuerpos humanos, depende de él que es quien lo ha creado. La pretensión de que todo es sustancia excepto Dios es, por lo tanto, defectuosa. Pero a pesar de que para Descartes Dios era la única sustancia absoluta, una vez que lo hubo dicho no insistió en ello, como haría Spinoza. Aceptaba que las almas y los cuerpos fueran sustancias al menos relativamente. Aparte de depender de Dios eran subsistentes en sí mismos, y por lo tanto diferentes de los pensamientos y de los sentimientos de las almas, o las formas y tamaños de los cuerpos, que no eran sustanciales de ninguna manera. Sin embargo, Spinoza acepta plenamente la afirmación de Descartes de que Dios era la única sustancia verdadera. Insistía en que realmente sólo había una sustancia verdadera, sólo una que —parafraseando su propia expresión— fuera la explicación de sí misma, sólo una cosa cuya esencia explicara su existencia, cuya naturaleza esencial fuera existir. Su conclusión fue, a diferencia de Descartes, que la única cosa que era verdadera no era un Dios creador, diferente del mundo que había creado, sino la totalidad de lo que había, absolutamente todo. Un elemento del gran sistema de Spinoza que concuerda vagamente con el sentido común es su opinión de que la sustancia, la totalidad, absolutamente todo, es en realidad la naturaleza, el mundo material espacial y temporal —que es, a la vez Dios (tal vez menos en consonancia con el sentido común).

MAGEE Uno de los argumentos que utilizó en favor de la unidad y la divinidad esencial del todo era el resultado del concepto de la naturaleza infinita de Dios. Si Dios es infinito, entonces no hay nada que no sea Dios. Dicho más claramente, si el mundo está separado de Dios, entonces él tiene fronteras, límites, y en ese caso es finito, no infinito. Si Dios es infinito, debe ser coexistente con todo.

QUINTON Eso es al parecer lo más convincente que se puede decir para defender la posición de Spinoza; y existen precedentes en la filosofía anterior. Recurre a otros muchos argumentos para justificar su planteamiento, pero todo concluye en que sólo hay una cosa cuya explicación está en sí misma. Todo lo que no sea eso tiene su explicación fuera de sí. Y esta Única Cosa, como ya he dicho, la identifica Spinoza con la naturaleza en su totalidad y, sorprendentemente, con Dios.

MAGEE Hay un paso gigante entre esas dos ideas, ¿no es así? Considerar que la realidad en su totalidad es esencialmente una unidad es una cosa; pero considerar que esa unidad es divina es algo muy diferente. ¿Por qué cree usted que dio ese paso?

QUINTON Supongo que es por la perfección de Dios por lo que, según Spinoza, la naturaleza no debe conceptuarse como un subproducto pasivo de su actividad. La naturaleza es la totalidad de lo que hay, lo que se explica a sí mismo; de modo que es un ser perfecto, lo más perfecto que puede haber; y, por lo tanto, merece el nombre de Dios. El único Dios que Spinoza estaba dispuesto a aceptar era un Dios que fuera idéntico al conjunto de todas las cosas naturales.

MAGEE Ha dicho usted que la aportación más importante de Spinoza no es un conjunto de argumentos, sino su visión del mundo. Esa visión, supongo, se podría expresar en otras palabras diciendo que si llamamos al conjunto de todo lo que hay «naturaleza», entonces podemos estar seguros de que, utilizando nuestra terminología, no puede haber ningún reino sobrenatural o supranatural, y también estamos seguros de que Dios no puede estar fuera de la naturaleza.

QUINTON Esa es la posición que defiende Spinoza. Dios y la naturaleza no se pueden concebir como cosas distintas, como en la tradición religiosa ortodoxa, porque en ese caso se limitarían entre sí. Dios sería —contradiciéndose a sí mismo— imperfecto. Y el mundo creado sería igualmente imperfecto, con un ser incompleto como creador.

MAGEE Este sistema le proporcionó una respuesta contundente al problema más importante que Descartes dejó sin resolver, el problema de la interacción entre la mente y la materia. Le fue posible afirmar que no podía haber ningún tipo de interacción en el sentido postulado, porque la mente y la materia eran en realidad la misma cosa vista desde diferentes aspectos —y que ésta era la causa por la que percibimos las regularidades que nos daban la ilusión de la conexión causal.

QUINTON Es cierto que la relación entre la mente y el cuerpo constituía un problema especial para Descartes, y encontró una solución audaz, aunque no muy satisfactoria. Consideró que entre los dos reinos del ser, a pesar de que eran totalmente diferentes, se daba una interacción. Afirmó que la mente, aunque en sí misma era absolutamente inmaterial, podía desviar el flujo de corrientes físicas del sistema nervioso. Spinoza, como muchos de los sucesores de Descartes, no aceptaba ningún aspecto de esta teoría, y procedió a su manera para unir lo que Descartes había dividido. Muchos historiadores de la filosofía han sostenido que el mejor modo de comprender a Spinoza es considerar que su principal preocupación es ese problema de Descartes, acerca de las relaciones entre la mente y el cuerpo. Yo creo que esa es una idea bastante limitada de la labor de Spinoza: él pretende algo más, una concepción correcta y total de las cosas. Al desarrollar su presupuesto fun-

damental de que la sustancia es infinita dice no sólo que lo contiene todo, y que no hay nada que esté fuera de ella —idea cercana, aunque no idéntica a la idea del infinito—, sino también que ese Dios o naturaleza, la totalidad de lo que hay, tiene una infinidad de atributos. Esto suena confuso. Es confuso porque finalmente resulta que sólo dos de estos atributos son accesibles o inteligibles para nosotros. Los demás hemos de aceptarlos mediante la fe. Es decir, tenemos que digerir la idea amorfa de que hay infinitamente más atributos de los que podemos concebir. Los dos que sí conocemos son, por una parte, los atributos del pensamiento o conciencia, y por otra parte la extensión o la ocupación del espacio. Continúa afirmando que en el tejido total e inclusivo de la sustancia, las formaciones locales y temporales brotan como las arrugas en un paño. A estas arrugas las denomina modos. Son, según su opinión, la naturaleza real de lo que solemos considerar cosas independientes, como mesas, sillas, nosotros mismos, nuestros amigos, el Himalaya. En la vida cotidiana tomamos estas cosas como artículos identificables con límites claros y definidos. Para Spinoza son contornos temporales del tejido que constituye todo lo que hay.

MAGEE Como las olas del mar.

QUINTON Exactamente, olas del mar o arrugas en un tejido. Cada uno de estos modos es a la vez consciente y extenso, de manera que las fases o arrugas de la realidad tienen estos dos aspectos, un aspecto mental y otro físico al mismo tiempo. No se trata de dos cosas totalmente separadas y que coincidan casualmente en el tiempo, que corran paralelas. Son una misma cosa vista desde diferentes ángulos. Este sistema tiene una implicación particular que vale la pena mencionar y es que para Spinoza la mente y el cuerpo son inseparables, de hecho describe la mente humana como la idea del cuerpo humano. Con ello no deja ningún margen para la inmortalidad del alma —concepto que rechaza de forma más contundente con la teoría de que el alma es un modo, y todos los modos son transitorios.

MAGEE Los dos hemos insistido en el hecho de que Spinoza toma como modelo en la presentación de su filosofía la geometría de Euclides, y también cree que su sistema de ideas expresa directamente el sistema del mundo. Aparentemente dentro de un sistema deductivo no puede haber lugar para el indeterminismo. ¿Entonces qué opina Spinoza sobre la cuestión controvertida de si tenemos o no libertad?

QUINTON Sostiene que lo que él considera el concepto cotidiano de libertad —la idea de que el individuo humano puede actuar como causa espontánea e inmotivada de las cosas, ejerciendo la libertad de la es-

pontaneidad— es imposible, una ilusión engendrada por nuestro desconocimiento de cuáles son las causas de nuestras acciones. Por el contrario, dice que existe la esclavitud humana. Dado que se trata de un estado al que los hombres no estamos siempre irrevocablemente condenados, un estado del que podamos liberarnos, gozamos de una cierta libertad. La esclavitud humana consiste en que unas motivaciones nos inducen a actuar más que otras. Hay algunas de ellas —podemos describirlas en términos generales como emociones pasivas, como el odio, la rabia y el miedo— que generan una relación frustrante con las partes del mundo que están fuera de nosotros. Pero aparte de estas emociones tenemos, en su opinión, emociones activas, las que surgen mediante la comprensión de las circunstancias del mundo, el conocimiento de lo que sucede realmente. Cuantas más actividades estén provocadas por emociones activas que por emociones pasivas, menos esclavizados estaremos, y seremos nosotros mismos en mayor medida. Este es el único tipo de libertad que acepta Spinoza.

MAGEE Creo que fue probablemente la primera persona dentro del pensamiento europeo que introdujo la idea de que el descubrir cuáles son las fuentes ocultas de los sentimientos y acciones propias es un acto liberador en cierto sentido, a pesar de que no aumenta literalmente la libertad de uno mismo. Es liberador porque nos reconcilia con nosotros mismos. Nos libera de la frustración —y, por lo tanto, de la rabia y la tristeza a las que da lugar la frustración— que causa el estar a merced de las fuerzas que no conocemos. Conduce a la aceptación, y ello a su vez a la pérdida de sentimientos de represión, lo que hace que la felicidad aumente enormemente —de hecho, es el secreto de cómo ser feliz. Este pensamiento se ha presentado una y otra vez de formas totalmente diferentes. Por ejemplo, es fundamental dentro del pensamiento de Freud y del psicoanálisis.

QUINTON Tiene razón. También se podría considerar la actitud de Spinoza en relación a la situación del hombre en el mundo como una actitud estoica. Es la idea de que al mundo que nos rodea no le interesamos mayormente, de modo que tenemos que reducir al mínimo su capacidad de hacernos sufrir controlando las emociones que provoca dentro de nosotros. Pero tiene razón al decir que hay algo más en el pensamiento de Spinoza. No piensa que mediante un esfuerzo tremendo podamos reprimir o superar estas emociones pasivas tristes y desgraciadas. Lo que él cree es que mediante el ejercicio del intelecto podemos alcanzar una comprensión del mundo que haga que estas emociones desaparezcan, de modo que su espacio quede ocupado por las emociones activas. La más elevada de éstas es la que él llama «el amor intelectual a Dios», la emoción que tiende hacia una comprensión me-

tafísica, a un concepto global de la naturaleza del mundo en su totalidad.

MAGEE En cierto sentido es paradójico el hecho de que se suela considerar a Spinoza un pensador religioso o quasi-religioso, cuando en realidad no creía en la existencia de un Dios personal, no creía en la inmortalidad del alma y no creía que fuéramos libres. Se le ha clasificado muchas veces como panteísta —de hecho, se le considera *el* panteísta entre los grandes filósofos, del mismo modo que a Schopenhauer se le considera *el* pesimista, o a Hume *el* escéptico, a Locke *el* liberal, etc. ¿Cree que es correcto conceptuarlo de esta manera?

QUINTON Creo que es totalmente correcto considerarlo panteísta y que el hacerlo no supone en absoluto negar que sea auténticamente religioso. Si enfocamos la cuestión negativamente, en primer lugar vemos que hay una gran correspondencia entre las ideas de Spinoza y muchas de las ideas de un filósofo británico más o menos contemporáneo, Thomas Hobbes. Hobbes era un hombre sumamente optimista a pesar de que en principio tenía una idea un tanto oscura del universo en general y de la naturaleza humana en particular. A pesar de las referencias precavidas y formales a Dios, era claramente ateo. La diferencia fundamental en relación a Spinoza es que su actitud es inquebrantablemente profana, carece totalmente de ideas como la piedad o la reverencia. Pero a pesar de que Spinoza tenía una visión de la naturaleza real del mundo muy parecida a la de Hobbes, su actitud ante el mundo era totalmente diferente. Mantiene una postura esencialmente religiosa, llena de temor y respeto, de humildad y recogimiento. La mentalidad cerrada del crisrtianismo nos impide reconocer la autenticidad de la religiosidad de Spinoza. Tendemos a rechazar los requisitos que no son universales. No deberíamos considerar a Spinoza un hombre no religioso porque las actitudes que en nuestro ambiente cultural se muestran ante un Dios personal e iracundo, él las mostrará ante el esquema total de las cosas.

MAGEE Una vez expresó su identificación con Dios y la naturaleza de un modo dramático que me gusta mucho. A nadie le resulta difícil, decía, comprender que una persona tenga un amor apasionado a la naturaleza; sin embargo, consideraríamos loca a esa persona si deseara que la naturaleza la quisiera también a ella. Puesto que la naturaleza y Dios son una misma cosa, lo mismo es cierto acerca de Dios. Amar a Dios nos conduce hacia la felicidad, pero es absurdo e ilógico esperar que Dios nos quiera.

QUINTON Es cierto. Existe cierto paralelismo entre su visión del lu-

gar que el hombre ocupa en el universo y las expresiones más sofisticadas y elevadas del budismo. Hemos de admitir que en el conjunto de la economía emocional de la vida humana estas actividades son auténticamente religiosas, aun cuando se orienten hacia objetos que no sean los objetos habituales de las actitudes dentro de nuestra cultura.

MAGEE ¿Cree usted que el hecho de que Spinoza creciera dentro de un ambiente judío ortodoxo contribuyó a que sostuviera estas ideas?

QUINTON Las ideas de Spinoza acerca de dos de los temas del trío metafísico de Kant —Dios, libertad e inmortalidad— se acercan a las del judaísmo. El Dios judío, a diferencia del de Spinoza, es personal, casi omnipotente, pero la inmortalidad no es un elemento fundamental dentro de la religión judía. En cuanto a la libertad, dentro del terreno de la relación ética del hombre con Dios, la religión judía no deja lugar para la oración de súplica, para pedir a Dios que haga cosas por nosotros. La actitud judía se caracteriza por la gratitud con la que se acepta lo que Dios ofrece, a diferencia de la servil mendicidad del cristinismo. Se acepta lo que Dios ofrece con toda la paciencia, sumisión y fortaleza que sea posible. Es una postura característica de Spinoza.

MAGEE Creo que es el momento de pasar a la figura de Leibniz, si no queremos despacharlo de mala manera. Al igual que Spinoza, Leibniz elaboró un sistema metafísico de un enorme engranaje; pero, a diferencia de Spinoza, no lo expuso en una sola obra. En el caso de Leibniz se expone fragmentariamente en una gran cantidad de escritos y cartas independientes, y en cierto sentido es el lector el que tiene que reorganizarlo por sí mismo. ¿Cuál cree usted que es el mejor punto de partida para explicarlo?

QUINTON Si tuviera que escribir un tratado serio y profundo sobre Leibniz, probablemente comenzaría por algunas de sus doctrinas lógicas. Pero para una comprensión más generalizada de su aportación fundamental, el punto de partida es la idea de la mónada. Es su versión de la sustancia, y, como he dicho antes, se opone radicalmente a la de Spinoza. En primer lugar, las mónadas son infinitamente numerosas. No ocupan espacio, sino que son cosas espirituales que carecen de extensión —puntos metafísicos, por decirlo de alguna manera. Dios es una mónada; también lo son todas las almas humanas; también lo son todos los componentes definitivos del mundo.

MAGEE ¿Podría darnos una definición más descriptiva de los que son las mónadas?

QUINTON «Mónada» es la palabra con la que Leibniz expresa la sustancia. Es una unidad individual, indivisible y elemental. Tiene varias propiedades, pero carece de partes porque es sencilla. Hay un argumento al comienzo de la *Monadología* del que depende gran parte de su filosofía, pero que es sorprendentemente sencillo viniendo de un hombre tan rebuscado como Leibniz. Todo lo que es complejo, afirma, se compone de lo que es simple, y los componentes sencillos definitivos de lo que es complejo son los verdaderos componentes del mundo, mientras que lo complejo no es más que un subproducto de la agrupación de lo simple. Todo lo que ocupa el espacio es extenso, y, por lo tanto, divisible y complejo. De modo que los formantes definitivos del mundo deben ser no extensos, y por esa razón no materiales. Así pues, el mundo real se compone de una infinitud de puntos metafísicos; y dado que estos elementos indivisibles y no extensos no son materiales, deben ser mentales. De manera que el mundo se compone de una infinitud de elementos espirituales, o como se ha dicho en alguna ocasión —Leibniz mismo lo afirmó alguna vez— de almas; y lo más importante de todo ello es Dios, de quien depende todo lo demás, desde el alma humana, que es la mónada particular de la que primeramente tomamos la idea de la sustancia, hasta los formantes definitivos de lo que confusamente concebimos como materia.

MAGEE Todo esto es demasiado complicado como para entenderlo a la primera, así que me gustaría volver sobre los puntos principales para asegurarnos de que todo ha quedado claro. Leibniz argumentaba que todo lo complejo que hay en el mundo ha de poder descomponerse en elementos más sencillos. Si los elementos más sencillos siguen siendo complejos, han de poder descomponerse aún más. Continuando con este proceso hemos de llegar a elementos totalmente sencillos que no se puedan seguir descomponiendo, y éstos son los componentes definitivos del mundo. Sin embargo, no pueden ser materiales, porque un factor de la definición misma de la materia es que se trata de algo extenso, y la extensión es por definición divisible. Obviamente, lo que no se puede descomponer no puede ser divisible. De modo que los formantes definitivos del mundo han de ser no materiales y no pueden ocupar espacio.

Pero ahora, supongo, desea comentar ese argumento.

QUINTON En primer lugar, no es necesario decir que por mucho que avancemos en el proceso de dividir las cosas, al final llegamos a un punto en el que ya no se pueden seguir descomponiendo. ¿Cómo sabemos que las cosas no son infinitamente divisibles, a pesar de que en un momento determinado lleguemos a un punto más allá del cual no seamos capaces de seguir dividiéndolas en la práctica? No debemos insis-

tir en eso. La extraña maniobra de Leibniz comienza cuando llega al punto en el que afirma que todo se compone de puntos indivisibles y no extensos. Estos puntos son en realidad inmateriales en el sentido de que no ocupan espacio, no se esparcen por una zona del espacio. Pero eso no significa en absoluto que sean inmateriales en el sentido de que sean cosas de naturaleza mental. Pueden estar en el espacio perfectamente sin ocuparlo en absoluto. Leibniz consideraba que estos puntos definitivos o mónadas eran mentes porque aceptaba sin limitaciones el principio de Descartes de que todo lo que existe, o es consciente o bien ocupa espacio. Por supuesto, al afirmar que las mónadas eran conscientes, Leibniz no supuso que fueran universalmente conscientes en sí mismas. Pensaba que las mónadas tenían percepciones, eran conscientes de cosas diferentes de sí mismas. Pero negaba que tuvieran lo que él llamaba *percepción,* la capacidad que puede tener una conciencia de tener conciencia de lo que ocurre fuera de ella, especialmente de tener conciencia de su propia conciencia de las cosas que están fuera de sí misma.

MAGEE Haciéndole justicia a Leibniz, hemos de afirmar que el vocabulario que estamos empleando hace que sus ideas suenen mucho más extrañas de lo que lo son en realidad. Al fin y al cabo, una de las ideas más importantes de la física del siglo veinte es que toda la materia se reduce a energía, que la energía es el componente definitivo del universo físico. A mí me parece que Leibniz trataba de expresar algo sorprendentemente cercano a esta idea. Decía que toda la materia se componía de propensiones a la actividad que no eran materiales en sí mismas y, de hecho, hoy en día sabemos que eso es cierto. Pero en el siglo diecisiete, el único vocabulario del que se disponía para hablar de centros de actividad no material era el vocabulario de mentes, almas y espíritus; y es el que utilizó Leibniz.

¿Cree usted que voy demasiado lejos para defender sus ideas?

QUINTON No, no, en absoluto. Creo que se podría decir que en lo que se refiere a ese aspecto de su argumentación tuvo bastante suerte, una fortuna profética. No es que no tuviera una idea importante en el fondo de su mente, la que le ha atribuido usted: la idea de que la naturaleza, el objeto de la ciencia física, sea un estado dinámico, siendo el movimiento y la actividad sus características intrínsecas, no un enorme artilugio rígido y muerto que requiera un empuje exterior. La opinión más extendida en su época era, a la vez que se admitía que la naturaleza era la materia en movimiento, que el movimiento no es intrínseco a la materia misma, sino que una fuente externa debe impelerlo en el mundo material. Leibniz no partía de este presupuesto. Opinaba que el movimiento o la energía o la *actividad,* que es tal vez el término más adecuado, era intrínseco a los componentes definitivos del mundo.

MAGEE Creo que Leibniz es un pensador extraordinariamente moderno en muchos sentidos, y que aún no hemos dejado esto bien claro. Leer su obra no es como leer a un autor de otra época en absoluto, sino como leer a un autor brillante casi contemporáneo —de hecho, la combinación del poder de su lógica con la claridad poco frecuente de su lenguaje y todo el bagaje de un gran matemático recuerdan a Frege y a Russell, por ejemplo.

Voy a exponer un ejemplo de lo que supone su modernidad en mi opinión. Fue la primera persona que formuló explícitamente y en profundidad una idea que ha desempeñado un papel fundamental en la filosofía desde entonces, y sigue siendo importante hoy en día. Explicó que todas las afirmaciones verdaderas o falsas han de ser de una de las dos clases siguientes. En primer lugar, una afirmación puede ser cierta del modo en que es cierta una definición. Si yo digo: «Ningún soltero de Inglaterra está casado», no hay ninguna necesidad de llevar a cabo una investigación social para ver si eso es cierto o no. Se puede considerar cierto sin tener que estudiar la cuestión en absoluto, porque es *necesariamente* cierta, en virtud de los significados de los términos empleados. Pero hay otro tipo de afirmación que se puede declarar cierta o falsa sólo después de que se hayan establecido los hechos. Si yo digo: «Hay un mono en la habitación de al lado», puede que lo haya o puede que no lo haya, y el único modo de descubrirlo es ir a comprobarlo.

De modo que tenemos esta importante distinción entre afirmaciones cuya verdad o falsedad se puede establecer mediante el análisis de la afirmación misma, y que a partir de Leibniz se conocen como «juicios analíticos», y afirmaciones cuya verdad o falsedad se pueden establecer sólo trascendiendo la afirmación y oponiéndola a algo exterior. Se conocen como «juicios sintenticos».

Leibniz fue la primera persona que expuso esto profunda y claramente, ¿no?

QUINTON Totalmente cierto. Antes mencionó que Locke fue un filósofo contemporáneo de Leibniz: hay una especie de presagio en esta idea de la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho que establece Locke; pero está formulado de una forma un tanto indeterminada y confusa. En el caso de Leibniz, la exposición es clara y lúcida. Por una parte, hay verdades de razón, afirmaciones cuya verdad sería contradictorio negar, por motivos exclusivamente lógicos. Por otra parte, hay verdades de hecho, afirmaciones que se pueden negar sin caer necesariamente en la contradicción y que, por lo tanto, declaran algo que bien podría haber sido de otro modo. El problema es que bajo la presión del compromiso metafísico de Leibniz, la distinción entre los dos llega a difuminarse extremadamente. Va más allá distinguiendo entre las verdades *finitas* de razón, que como podemos comprobar sería

Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716)

contradictorio negar, y verdades *infinitas* de razón, que nos parecen contingentes, pero son innegables en sí mismas para la inteligencia infinita de Dios. Este desarrollo surge a partir de la idea de Leibniz de que cada cosa tiene lo que él llama su concepto individual completo, que contiene todo lo que se puede decir de ella que sea cierto, todas las propiedades que se le puedan atribuir. Cualquier cosa que tuviera un concepto completo diferente sería necesariamente una cosa distinta. De donde se deduce que todas las propiedades que una cosa tiene, son poseídas por la cosa. Sólo hay una propiedad que los conceptos completos de Leibniz no contienen por lo general.

MAGEE Se refiere, por supuesto, a la propiedad de la existencia. Para Leibniz, sólo Dios existe necesariamente. La existencia de todo lo demás depende de que Dios decida asignarle existencia a esa posible cosa.

QUINTON Exactamente. Hay infinitos individuos posibles, cosas cuyos conceptos completos son internamente coherentes. Un mundo posible es un conjunto de esos individuos posibles, cada una de cuyas existencias es compatible con la de todos los demás. Aquí Leibniz llega a su concepto de la relación de Dios con el mundo creado. Dios contempla el inventario interminable de mundos posibles, de posibles sistemas de cosas que sean coherentes entre sí, y entonces, puesto que es perfecto, escoge el mejor.

MAGEE Fue este argumento de Leibniz el que hizo caer sobre él la burla inmortal de Voltaire, que lo puso en la picota en *Cándido* mediante el personaje de Pangloss, que no dejaba de afirmar que «todo sucede para mejor en el mejor de todos los mundos posibles».

QUINTON También inspiró el comentario del tardío filósofo victoriano Bradley: «Este es el mejor de todos los mundos posibles, y todo en él es necesariamente funesto.» En realidad, lo que Leibniz afirma no es que Dios elije el mejor mundo posible desde el punto de vista humano, práctica y emocionalmente, sino el mejor mundo posible en un sentido más abstracto y metafísico, el mundo posible en el que haya una mayor cantidad de existencia, por decirlo de alguna manera. En cualquier caso, esta línea de pensamiento parece eliminar el último elemento de contingencia que Leibniz había permitido en la existencia de cosas distintas de Dios. Parece deducirse de ello que lo que verdaderamente existe debe existir necesariamente: es necesario que Dios exista. Es necesario, dado que se puede demostrar su perfección, dado que escoje el mejor de todos los mundo posibles. Que el mejor de todos los mundos posibles sea el mejor también es necesariamente una verdad de

razón, a pesar de que sea inaccesible para la inteligencia finita de los hombres. De modo que es necesariamente una verdad de razón que existe el mejor de los mundos posibles.

MAGEE Un gran número de filósofos de nuestros días se preocupan de lo que ellos llaman «mundos posibles». Pero al meternos en este tema hemos perdido de vista nuestro punto de partida, que era la distinción entre lo que llamamos juicios analíticos y sintéticos. Creo que deberíamos decir algo más acerca de esta distinción, que al fin y al cabo ha permanecido cerca del centro del debate filosófico desde entonces. De hecho, sería difícil pensar en una idea que haya tenido más influencia a lo largo de los últimos doscientos o trescientos años.

QUINTON Tiene razón. Kant expuso el principal problema de su propia filosofía teórica en la *Crítica de la Razón Pura* partiendo precisamente de esa distinción —confundiéndola después de un modo fructífero e interesante, pero, en mi opinión, en el fondo erróneo. Sostenía que había un tercer tipo de afirmación, por encima de todas las verdades de razón y verdades de hecho tal y como las describe Leibniz. Kant incluía en esta tercera categoría las proposiciones matemáticas, ciertos presupuestos de la ciencia natural (como las leyes de la conservación y la causalidad) y los principios básicos de la moral. Una vez más, durante gran parte de este siglo la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho ha sido absolutamente fundamental para la filosofía. Cuando yo era más joven, algunos profesores decían que por muchas cosas que se pudiera trasmitir a los alumnos, si se conseguía que comprendieran esa distinción, habría valido la pena que hubieran estudiado filosofía. Tiene usted mucha razón al afirmar que Leibniz la elevó a un grado de claridad y precisión inigualables.

MAGEE Es especialmente importante insistir ante el público anglosajón en el hecho de que ésta fue una aportación de Leibniz, porque en nuestro provincianismo intelectual nos obstinamos en atribuírsela a David Hume. Es cierto que la idea se encuentra en Hume, que probablemente la elaboró por sí mismo basándose en las indicaciones de Locke, pero el hecho es que Leibniz lo había dicho medio siglo antes de que lo hiciera Hume, y de forma más clara varias veces.

QUINTON Sí. En el caso de Hume, la distinción se expone de un modo relajado, coloquial, bastante impreciso. La base de la distinción no está elaborada con precisión, en gran parte debido a la aversión de Hume por la lógica formal. Sin embargo, Leibniz hace un gran esfuerzo por dejar bien claro cuáles son los fundamentos lógicos de la distinción.

MAGEE Como en el caso de Spinoza, Leibniz tiene una solución que ofrecer al problema de la interacción entre la mente y la materia. Pero su solución es totalmente diferente de la de Spinoza. ¿Cuál es?

QUINTON Como solución es algo parecido a evitar perder al ajedrez tirando el tablero al suelo. Lo que dice Leibniz es que la materia no es real, sino fenomenológica, una mera apariencia, de modo que en realidad no hay ninguna materia con la que la mente pueda interrelacionarse. Todo lo que ***realmente*** existe es hasta cierto punto mental: en la naturaleza, en el grado mínimo y de un modo muy rudimentario; a nuestro nivel, lo es de forma sofisticada y, por supuesto, perfectamente mental en el caso de Dios, que es un ser exclusivamente mental y en absoluto la entidad física, extensa y aglutinadora del todo que es dentro del sistema de Spinoza.

MAGEE Leibniz pensaba, como explicamos antes, que todo lo material se podía reducir a algo no material y que los componentes definitivos del mundo eran, por lo tanto, inmateriales. Pero para él, igual que para Spinoza, esto significaba que el problema de la interacción más que resolverse dejaba de plantearse. Sin embargo, siendo así, ¿qué tipo de explicación de la causalidad puede ofrecer? Al fin y al cabo, el universo parece consistir en gran medida en la interacción que se da entre unas cosas y otras.

QUINTON Contestaré a esto con una respuesta breve que probablemente suscitará más preguntas. El universo es un conjunto infinito de entidades de carácter mental, cada una de las cuales percibe —aunque a menudo de un modo muy confuso, oscuro y limitado— a todas las demás. Estos mundos de percepción, los dibujos del mundo que forman las mónadas individuales, son como escenas cinematográficas tomadas de una misma imagen contemplada desde diferentes puntos de vista. Si estas películas se muestran en un conjunto de pantallas se dará una correspondencia sistemática entre lo que contienen, pero en realidad no ejercerán influencia unas sobre otras. Cada mónada individual tiene su propia perspectiva del mundo, pero, según Leibniz, no hay interacción entre las mónadas: se da exclusivamente una correspondencia entre sus contenidos. Cada mónada tiene su propia historia que se desarrolla mediante la sucesión de una cualidad a la otra. Ese es el despliegue histórico del concepto individual completo del que hablamos antes. Una parte principal del contenido de cada mónada es su conciencia de las demás mónadas y, afirma Leibniz, todas se relacionan mediante lo que él llama armonía preestablecida. Algunas veces recurre a esta pretendida armonía para explicar la existencia de Dios. Des-

de otro punto de vista Dios parece necesario para la explicación de esta extraordinaria contingencia.

MAGEE Hay un determinado concepto de Dios que hace que la creencia en la causalidad sea redundante. Si Dios crea todo, ordenando desde el principio toda su naturaleza y, por lo tanto, su futuro desarrollo, no es posible pensar que las cosas o los sucesos se influyan entre sí. Los sucesos no se provocan entre ellos: Dios provoca todo. De modo que es Dios el responsable de cómo son las cosas en todo momento, el que hace que todo continúe siempre. Si tenemos la sensación de que se da una relación de causalidad entre las cosas, es porque todo el cosmos desde su principio y a lo largo de toda su historia es una creación unitaria de Dios, y las relaciones aparentes no son engranajes causales, sino una armonía establecida que se deriva de ese hecho.

Pero si esto es así, ¿cómo puede explicar Leibniz el hecho de que los hombres tengan libertad? —porque sí que creía que la tenemos cierto grado.

QUINTON Sus argumentos principales para la existencia de Dios son ligeramente tradicionales y convencionales. Tiene ciertos elementos de adaptación a su momento histórico, pero en general coinciden en gran medida con los de Descartes o los de San Anselmo. De modo que nos encontramos con ideas que ya nos son conocidas en la historia de este tema. Pero lo que hace con una idea de Dios a la que se ha llegado de un modo tradicional es muy sorprendente. Desarrolla la idea de la omnipotencia de Dios. Dice que Dios crea todas las demás mónadas que constituyen el mundo, y que las dota de una naturaleza intrínseca —única en cada caso— que determina todo lo que hacen en consecuencia. En otras palabras, todo lo que ocurre lo ha preparado Dios. Esta teoría que aboga por una programación total del universo descarta la posibilidad de toda relación causal entre las cosas, como muy bien ha dicho. La relación aparentemente causal resulta ser un tipo de correspondencia o paralelismo entre unos sucesos y otros. Leibniz combina esto, en cierta medida, con la libertad; y a primera vista, de un modo muy satisfactorio. Al fin y al cabo, la falta de libertad puede considerarse el resultado de estar sujeto a la influencia causal de cosas externas, estar obligado a actuar por una fuerza externa, en contra de nuestra verdadera naturaleza. En la concepción del mundo de Leibniz, cada una de las fuerzas de los individuos, una vez que Dios las pone en marcha, es la naturaleza de la que Dios ha dotado al individuo. De manera que de un modo ciertamente controvertido, Leibniz pudo argumentar que en ningún otro sistema filosófico era el individuo más libre que en el suyo. Todo individuo se determina a sí mismo totalmente. ¿Qué más libertad se puede pedir? Pero a pesar de que, dentro del

sistema de Leibniz, no estoy determinado por otras cosas creadas —la gente, o el ambiente natural— estoy totalmente determinado por el sistema de correspondencia que Dios ha establecido, del que forma parte la naturaleza de la que me ha dotado. Para el racionalismo, que insiste en que todo se puede explicar, es en general muy difícil dar cabida a algo que la mayoría de la gente reconoce como libertad humana. Si todo tiene una explicación, da la impresión de que esa explicación va a ser causal: todo lo que sucede va a ser inteligible como parte de un diseño o un plan unitario.

MAGEE Quiere decir que cualquier filósofo racionalista —no sólo Spinoza o Leibniz— que exponga un sistema metafísico totalmente elaborado que explique todo, es probablemente incapaz de integrar en él la libertad del hombre.

QUINTON En el mundo tal y como lo conciben los racionalistas, no parece haber lugar para que los individuos obren por sí mismos.

MAGEE Esta discusión comenzó con algunas observaciones sobre Spinoza y Leibniz en general. ¿Podría hablar ahora sobre sus contribuciones a la historia de la filosofía?

QUINTON Su influencia se extiende por diferentes campos. Spinoza fue muy despreciado en su época. La cuestión de la sinceridad de sus confesiones religiosas estaba muy presente en la mente de sus contemporáneos. Los librepensadores como Hume (que habló de las «espantosas hipótesis del ateo Spinoza») y Bayle, desviaron la atención de sus propias impiedades calumniando a Spinoza, que lo merecía mucho menos que ellos. No se empezó a reconocer a Spinoza hasta que se produjo el movimiento romántico en Alemania a finales del siglo dieciocho, con figuras como Herder y Goethe. Desde entonces no ha dejado de ser admirado por muchas personas, por su dignidad personal, su rechazo radical de la ambición, y su integridad. El deseo de ser alguien importante en el mundo era totalmente ajeno a Spinoza. Era una persona de una sinceridad absoluta. Toda su vida fue fiel a sus ideas filosóficas, y se le admira por eso. Pero para el filósofo más técnico, no es una figura muy destacada. En cambio yo diría que de todos los grandes filósofos del mundo postmedieval, ninguno tiene tanto atractivo para los filósofos técnicos como Leibniz.

MAGEE Por citar un ejemplo, Bertrand Russell, que escribió unos sesenta libros, escribió uno sólo sobre otro filósofo, y fue sobre Leibniz. Supongo que Russell se identificaba con Leibniz en su juventud.

Hablando de Russell, hay algo que me llama la atención acerca de

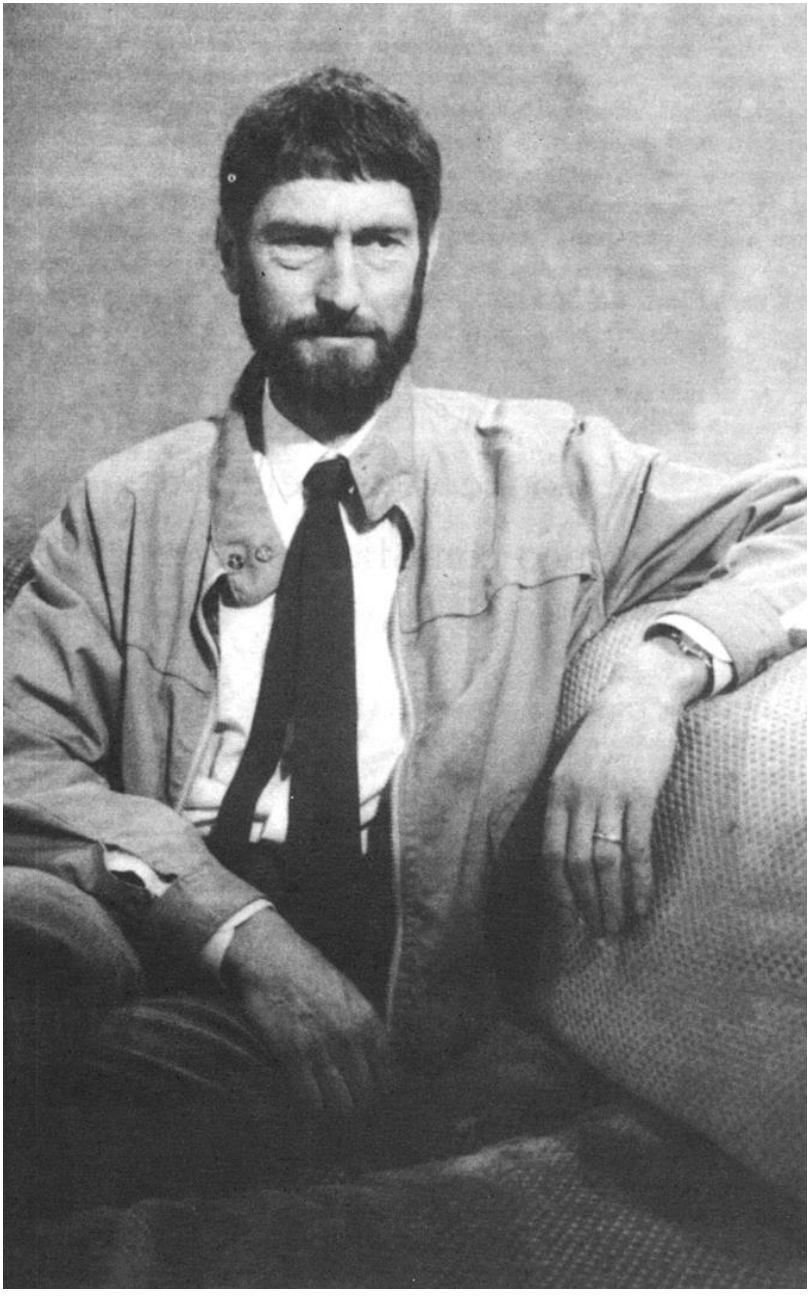
Leibniz y Spinoza, que los diferencia de los filósofos del lenguaje de nuestros días, y es su orientación hacia las matemáticas. Leibniz era un matemático y un físico matemático genial. Y eso me lleva a otro aspecto: a ambos filósofos les preocupaba enormemente el lugar que ocupa Dios en el esquema total del universo. Eso es algo que no se puede decir de ningún filósofo de los últimos doscientos años, a partir de Kant —salvo tal vez la excepción de Kierkegaard, a quien difícilmente se puede considerar un filósofo en el sentido pleno de la palabra. Ni es un tema que a lo largo de los últimos doscientos años haya ido acompañado de una profundización en la ciencia matemática.

Hay, en mi opinión, unas prioridades ocultas en gran parte de la filosofía que hemos estado discutiendo. Spinoza y Leibniz comprendían profundamente las nuevas matemáticas y la nueva física, que se habían desarrollado en su siglo mucho más que en ningún otro, y ambos sabían que había que integrarlas en cualquier concepción del mundo coherente. Pero los dos comprendían que, aparentemente, no eran fáciles de combinar con las creencias tradicionales acerca de Dios, la existencia de espíritus, la libertad del hombre, etc. De modo que lo que trataron de hacer fue elaborar una concepción total de la realidad en la que se incluyeran la ciencia matemática y Dios. ¿Está de acuerdo en que fue así?

QUINTON Sí. Creo que es cierto. Sólo quiero aclarar antes de nada que, a pesar de todo el engranaje aparentemente matemático que Spinoza expone en su obra, no era en realidad un matemático. Había estudiado el tema, pero es un tipo de matemático totalmente diferente de Leibniz, que, como muy bien ha dicho, es una figura fundamental en la historia de las matemáticas. En el caso de Spinoza, la forma matemática tiene aproximadamente el mismo sentido que los convencionalismos que se utilizan en la poesía pastoril. (Un poeta que escribe un poema pastoril no es en realidad un experto en la crianza de ovejas, ni nada que se le parezca.) Al margen de eso, creo que tiene razón acerca de que hay un tema común que obsesiona a ambos de alguna manera y que resuelven de formas totalmente diferentes. Es la cuestión de encontrar un lugar para la religion en el mundo, tal y como se había empezado a concebir a la luz de los nuevos descubrimientos de Galileo y los físicos del siglo diecisiete acerca de la naturaleza del mundo físico. El procedimiento de Descartes era, aproximadamente, afirmar que el mundo material era una materia no pensante en donde gobiernan las reglas que expone Galileo; pero que, al igual que el mundo material, hay almas humanas individuales y el alma infinita de Dios que son entidades exclusivamente inmateriales apartadas del mundo material, aunque en cierto sentido relacionadas con él. La estrategia de Descartes es como dividir un país, por ejemplo Alemania, en dos demarcaciones: una

dada a la ciencia y otra a la religión. Ni Spinoza ni Leibniz podían estar de acuerdo con esa especie de división salomónica del bebé cósmico; los dos deseaban combinar la religión y la ciencia de un modo más armonioso. Spinoza lo hace adaptando la visión del mundo de la ciencia natural del siglo diecisiete, *recomendando actitudes religiosas para el mundo así concebido.* Leibniz, operando del modo contrario, afirma que el mundo es en realidad mucho más de lo que la religión dice de él, y tiene mucho más de espiritual de lo que la ciencia le atribuye: podemos apoyar toda la concepción científica de los fenómenos en una comprensión del mundo como realización de los propósitos de un espíritu infinitamente inteligente, es decir, Dios.

Locke y Berkeley
Diálogo con Michael Ayers



INTRODUCCIÓN

MAGEE Uno de los filósofos más importantes de la historia es el inglés John Locke, nacido en 1632. Se le atribuyen los fundamentos tanto de la democracia liberal como de la filosofía empírica moderna. Un filósofo empírico es alguien que opina que nuestras concepciones acerca de lo que existe no pueden sobrepasar totalmente los límites de la experiencia —que todo lo que podemos concebir, o bien lo hemos experimentado o bien se compone de elementos que ya hemos comprobado. Muchos de los grandes filósofos posteriores a Locke han aceptado esta teoría en alguno de sus aspectos, y la filosofía del mundo anglosajón no se ha liberado de su influencia durante mucho tiempo. Es una idea tan extendida que muchas personas hoy en día la consideran obvia —de sentido común—, pero cuando Locke la expuso fue una idea revolucionaria. Tanto en la filosofía como en las ciencias naturales o en la política, el mensaje de Locke fue siempre: «No aceptes ciegamente los convencionalismos ni la autoridad. Estudia los hechos y piensa por ti mismo.» En política esto fue totalmente revolucionario en el sentido literal de la palabra. En Francia tuvo una influencia fundamental sobre Voltaire y los enciclopedistas, y, por lo tanto, en el entorno intelectual que precedió a la Revolución Francesa. En América, los padres fundadores tuvieron muy presente a Locke, y se refirieron a él en numerosas ocasiones al redactar la Constitución americana.

Locke se educó en el colegio de Westminster (probablemente el mejor colegio de Inglaterra en aquel momento) y Christ Church, Oxford, donde fue tutor hasta pasados los treinta años. También estudió medicina, y cuando abandonó la vida universitaria se dedicó tanto a la política como a la investigación médica (en su época se le conocía como doctor Locke). En la agitación que desembocó en lo que los ingleses llaman su Revolución Gloriosa de 1688 tuvo que salir exiliado a Holanda, y fue uno de los ingleses que siguieron a Guillermo de Orange a Inglaterra para expulsar a los Estuardo. Por aquel entonces llevaba

ya varios años trabajando en lo que sería su obra maestra filosófica, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Se publicó en 1689, cuando Locke tenía cincuenta y siete años, pero llevaba la fecha de 1690 en la primera hoja, por lo que se suele confundir esta fecha con la de publicación. También en 1689 se publicó *Carta sobre la tolerancia*. Inmediatamente siguieron *Dos tratados de gobierno* en 1690 y *Algunos pensamientos sobre educación* en 1693. A pesar de que Locke vivió setenta y dos años, y escribió otras cosas, casi todas sus obras se publicaron en un periodo de menos de cinco años.

El siguiente filósofo en el mundo de habla inglesa después de Locke que aún goza de fama universal, George Berkeley, reaccionó contra Locke en cierto sentido, y, por lo tanto, puede ser interesante estudiarlos conjuntamente.

Berkeley nació en Irlanda en 1685, y se educó a Trinity College, Dublín. Todas las obras filosóficas por las que se le conoce hoy se publicaron antes de que cumpliera treinta años: *Nueva teoría sobre la visión* en el año 1709; *Principios del conocimiento humano* en 1710; y *Tres diálogos* en 1713. Otras de sus obras merecen una mayor difusión, pero su fama se apoya en las que he mencionado. En 1734 fue nombrado obispo, y aún hoy se le suele citar como Obispo Berkeley. Pasó gran parte de su vida dedicado a actividades públicas y estuvo algún tiempo en el Nuevo Mundo. Tenía relaciones en la Universidad de Yale, una de cuyas facultades lleva su nombre, así como la ciudad de Berkeley en California. Murió a los sesenta y siete años en 1753, y está enterrado en Christ Church, Oxford, donde estudió uno de sus hijos, y donde había estudiado Locke.

Para analizar la obra de estos dos filósofos está conmigo hoy alguien cuya reputación académica se debe a sus estudios sobre estos autores: Michael Ayers, miembro del consejo de gobierno del Wadham College, Oxford.

DISCUSIÓN

MAGEE Hablemos de Locke en primer lugar. A pesar de que es uno de los filósofos más importantes de la historia, cualquiera que estudie la historia de la filosofía cronológicamente, y que llegue a Locke después de haber estudiado a sus predecesores, no puede por menos que sorprenderse al descubrir la gran cantidad de teorías de Locke que ya habían sido expuestas anteriormente, por ejemplo por Descartes —la idea de que el universo sea una máquina colosal, la división del mundo en materia y mentes, etc. ¿Qué es lo verdaderamente característico de la postura de Locke?

AYERS Como Descartes, Locke formó parte de un movimiento del siglo diecisiete que se opuso a la concepción del mundo que había predominado hasta entonces, la concepción aristotélica, y que trató de elaborar una nueva visión que, como ha dicho usted, partía de la idea de que el mundo material era una gran máquina. La máquina del mundo se compone de máquinas menores, pero todas están sujetas a las mismas leyes de la física, a la misma necesidad mecánica. La teoría de Locke sobre el pensamiento y sobre el conocimiento puede parecer también similar a la de Descartes. Considera que el pensamiento implica una serie de ideas que existen «en la mente» o «ante la mente» y que representan cosas exteriores a ésta. El razonamiento es una especie de operación mental sobre las ideas que conduce al conocimiento o a la creencia. Su definición de conocimiento es que éste consiste en la percepción de una relación entre ideas y esta visión intuitiva del conocimiento es, o puede parecer, muy semejante a la de Descartes. Comparten la opinión de que saber algo es más o menos como captar o «ver» una verdad.

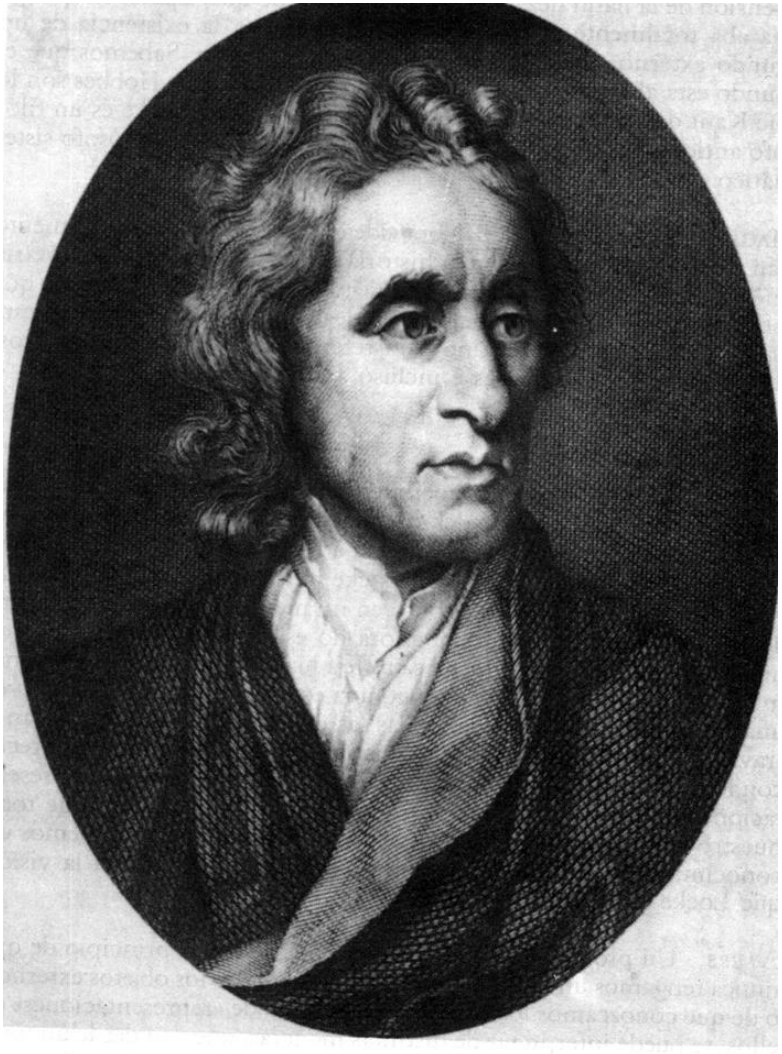
Por otra parte, existen diferencias muy importantes entre ambos pensadores. Una de ellas es la importancia que Locke da a los sentidos. Para Descartes, los sentidos proporcionan ciertos datos, y nos inducen a tener ciertas creencias en relación a esos datos, pero éstas no constituyen el conocimiento. Es necesario interpretar y explicar la información que nos dan los sentidos mediante la razón antes de suponer que los sentidos nos han ayudado a adquirir un *conocimiento* del mundo. Para Descartes, es la razón o el intelecto lo que da lugar al conocimiento, la razón que opera con los datos que nos ofrecen los sentidos. Para Locke, los sentidos mismos son facultades básicas o fundamentales que proporcionan conocimiento por sí mismos, lo que él llama «conocimiento sensorial». Esta oposición se manifiesta en el distinto modo que tienen ambos filósofos de enfocar la duda escéptica sobre si existen los objetos materiales. Descartes acepta el reto del escéptico y trata de exponer razones para creer en la existencia de un mundo externo. Locke sencillamente ignora este reto. Para Locke, el escéptico duda de una de las facultades más fundamentales de la mente humana, y, sin embargo, al formular su razonamiento escéptico se apoya en las facultades humanas. Locke rechaza todo el problema del escepticismo. Afirma que es posible exponer razones que induzcan a confiar en los sentidos a alguien que sea tan salvaje como para ser escéptico. Pero opina que la información que nos proporcionan los sentidos no *necesita* esas razones, y no se reafirma mediante ellas. Los sentidos nos dan información por sí mismos. Tienen su propia autoridad independiente.

MAGEE Otro aspecto característico de Locke es su empleo particular

del concepto que él expresa mediante la palabra «idea». No fue él quien creó este concepto, pero ha sido a partir de él cuando se ha extendido en toda la filosofía moderna. En el capítulo I del *Ensayo sobre el entendimiento humano* llega incluso a pedir disculpas al lector por la frecuencia con la que el término se repite en el libro. ¿Puede hablarnos de este concepto?

AYERS La palabra «idea» se había utilizado en distintos sentidos técnicos desde Platón, por supuesto, aunque para Platón significaba algo muy diferente de lo que llegó a significar en el siglo diecisiete. En ese momento, tal vez en gran medida debido a la interpretación que le dio Descartes, se convirtió en un término muy extendido que designaba lo que podemos denominar un «contendio mental». Pero a pesar de que coinciden en este aspecto general, Descartes y Locke tienen una visión muy diferente de la naturaleza de las ideas o contenidos mentales. Para Descartes una idea es algo fundamentalmente intelectual. Para Locke es algo fundamentalmente sensorial. En general, Locke cree que cualquier cosa que pensemos, si no la estamos percibiendo con los sentidos, suscita una especie de sensación en torno a ella, una imagen sensorial. Explica incluso el pensamiento más abstracto en estos términos. Evidentemente, su teoría se hace más complicada al llegar a este punto, pero pensamiento es para él el hecho de tener imágenes mentales, junto con los distintos modos de combinarlas, considerarlas y emplearlas. Esta teoría del «imaginismo», como podríamos denominarla, no era extraña en el siglo diecisiete, cuando tendió a orientarse hacia dos direcciones muy diferentes.

Una de estas direcciones fue la que tomó Hobbes. Según Hobbes, dado que todo nuestro conocimiento y comprensión depende de nuestros sentidos, y todos los objetos sensibles son materiales, la única concepción del mundo que podemos admitir es una concepción materialista. El concepto de «sustancia inmaterial» es contradictorio. Pensaba además que en principio podíamos analizar la experiencia, con la ayuda del lenguaje, de modo que podíamos llegar a una comprensión científica, mecanicista del mundo —esencialmente el mismo tipo de comprensión que Descartes pensaba que podíamos alcanzar mediante el razonamiento puro. Pero Locke desarrolló una línea de pensamiento nueva, que en cierto sentido es aún más escéptica. A pesar de que los sentidos nos proporcionan conocimiento, nos proporcionan un conocimiento limitado —un conocimiento sobre la existencia de las cosas, no un conocimiento sobre su naturaleza o su esencia. Y dado que nuestro pensamiento acerca del mundo se limita a los conceptos que hemos adquirido a través de nuestros sentidos, incluso nuestras especulaciones acerca del mundo están limitadas. Pensaba que no había ningún método mediante el cual los científicos pudieran alcanzar una com-



John Locke (1632-1704)

prensión de la naturaleza de las cosas. De modo que, a pesar de que rechazaba totalmente el escepticismo en cuanto a la existencia de un mundo externo, él mismo era escéptico a su modo. Sabemos que el mundo está ahí, pero no sabemos cómo es. Descartes y Hobbes son lo que Kant denominaría filósofos «dogmáticos», pero Locke es un filósofo antidogmático —lo que no significa que no sea un filósofo sistemático.

MAGEE Su empleo de la palabra «idea» y su teoría del conocimiento han sido tan importantes en la historia de la filosofía que me gustaría que nos detuviéramos aquí un poco más. Locke pensaba que *todo* lo que estaba presente en la mente era una «idea», tal y cómo él entendía esta palabra: utilizaba este término para referirse no sólo a pensamientos, sino a imágenes sensoriales e incluso a emociones y dolor.

AYERS Sí.

MAGEE En su teoría del conocimiento es primordial el hecho de que todo nuestro conocimiento del mundo externo nos llega por medio de ideas. No accedemos de forma directa a las cosas como son en sí mismas —expresión que aparece en Locke mucho antes que en Kant. Si miro esa mesa, no brota de pronto en mi mente. Lo que tengo dentro de la cabeza al mirar esa mesa ahora no es la mesa misma, sino una imagen visual de la mesa. La mesa refleja luz en la retina; los ojos transmiten la imagen al cerebro; y tengo una experiencia que yo llamo «ver una mesa». De forma similar todas las experiencias, que me llegan a través de los cinco sentidos, no consisten en estar en contacto directo con los objetos del mundo externo, sino en tener imágenes y representaciones de ellos —y Locke las llama «ideas». De manera que todo nuestro conocimiento es, en este sentido, mediato: nunca tenemos un conocimiento *inmediato* de los objetos externos. ¿No es esta la visión que Locke tiene del conocimiento?

AYERS Un problema dentro de este tema es que el principio de que nunca tengamos un conocimiento «inmediato» de los objetos externos, o de que conozcamos los objetos sólo a través de «representaciones» de ellos, se puede interpretar de distintas maneras, que van desde un tópico que a nadie le gustaría cuestionar hasta una paradoja escéptica alarmante. Trataré de explicarlo. Tomemos en primer lugar la visión de las sensaciones como «representaciones» de las cosas. Tal y como se plantea, podemos decir que es totalmente neutra o no comprometida. Cualquiera estaría de acuerdo, creo (excepto algunos idealistas y algunos conductistas que sostienen, o sostenían, que se puede entender la psicología como un conjunto de estímulos y respuestas ignorando lo

que sucede entre ambas cosas) en que en la experiencia sensorial normal, las cosas actúan sobre nosotros y provocan en nosotros lo que podemos denominar *representaciones* de esas cosas. Adquirimos una información *acerca* de las cosas mediante sus efectos en nuestros órganos sensoriales. La naturaleza de esos efectos y la explicación de su función representativa plantea discusiones filosóficas interesantes.

Relacionado con esto está el concepto de que las ideas son «objetos» inmediatos de la percepción y el pensamiento, y la distinción entre objetos «mediatos» e «inmediatos» o «directos» e «indirectos». Uno de los modos en los que se empleó esta distinción en la época de Locke está relacionado con la ambigüedad natural e inofensiva del concepto de «idea» que Descartes y su seguidor Antoine Arnauld señalaron e incluso recalcaron. Descartes afirma que la palabra «idea» se puede utilizar o bien para designar estados mentales que ocasionan la representación de las cosas en el curso del pensamiento, o las cosas mismas tal *como* se representan. La ambigüedad es parecida a la ambigüedad de la palabra «afirmación», puesto que «afirmación» puede ser tanto el acto de afirmar algo como lo que se afirma. De modo que si estoy mirando el sol, la expresión «mi idea del sol» puede interpretarse como mi sensación, considerada un estado mental, o el sol *como* yo lo percibo. Dentro de un determinado contexto, el significado que le demos a la palabra afecta radicalmente al sentido de lo que se dice. Si alguien dijera «la idea que Durero tenía de los rinocerontes no se parecía mucho a los rinocerontes», entenderíamos que *no* se refería a que un determinado estado mental de Durero no era como un paquidermo (¡cualquiera se daría cuenta de eso!), sino a que los rinocerontes que Durero imaginaba y pintaba no eran como los rinocerontes reales. Los rinocerontes de los dibujos de Durero o los que estaban «en su mente» no son como los rinocerontes que hay en el mundo, o «en la realidad». Para algunos filósofos la distinción entre objetos «mediatos» e «inmediatos» de la experiencia y el pensamiento era, en efecto, equivalente a la distinción entre las cosas tal y como las experimentamos y pensamos en ellas y las cosas tal y como son en la realidad o en sí mismas. Por lo tanto, el principio de que los objetos inmediatos de nuestra experiencia y pensamiento son todos ideas, se consideró una mera tautología. Porque, evidentemente, podemos experimentar las cosas sólo *como* las percibimos, podemos pensar y razonar sobre las cosas *como* las concebimos. No podemos evitar nuestras propias facultades cognitivas en nuestro contacto cognitivo con las cosas.

MAGEE ¿Pero no querrá usted decir que el principio de Locke de que «la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene otro objeto inmediato que no sean sus propias ideas» es un mero tópico sin consecuencias interesantes?

AYERS Incluso como tópico, sirve para recordarnos que las cosas no son necesariamente como las experimentamos o las concebimos —un presupuesto del escepticismo moderado de Locke. Pero, de hecho, su teoría tiene elementos que hacen que el principio sea a la vez más controvertido y más interesante. Me refiero a su explicación general de cómo se representan las ideas, y el modo en que su explicación de la representación se relaciona con su concepción del «conocimiento sensorial». En cuanto a lo primero, sostiene que todos nuestros pensamientos se componen de elementos simples que adquirimos por medio de la experiencia sensorial (incluyendo nuestro «sentido interno» o introspección, que él denomina «reflejo»), y que cada elemento o «idea simple» representa el ente real que suele producirla en la experiencia sensorial. De modo que la idea o imagen del amarillo que existe en mi mente representa en mi pensamiento todo lo que hay en las cosas que suele producir sensaciones del color amarillo en los observadores humanos. Locke piensa que lo que hay en los objetos es, en el caso de la sensación del amarillo, una determinada textura superficial que refleja las partículas de luz de una determinada forma. Pero la función de la idea del amarillo en nuestro pensamiento, como signo representativo de un aspecto de los objetos, es independiente de cualquier especulación o teoría acerca de qué es lo que es eso, o de qué modo nos afecta. Así, se puede comprender cómo su visión de la función representativa de las ideas encaja en su concepto del «conocimiento sensorial», explicando a la vez la autoridad y las limitaciones de este tipo de conocimiento. Locke sostenía que en la experiencia sensorial somos conscientes de que las cosas actúan sobre nosotros, nos hacen concebir ideas. De modo que cuando tenemos la sensación de ver el amarillo, sabemos que lo que representa o significa la idea del amarillo existe en el exterior —que algún objeto es lo que llamamos «amarillo». Lo sabemos a pesar de que ignoramos en qué consiste la cualidad de «ser amarillo» que hay en el objeto, aparte de la capacidad que tiene de provocar cierta sensación en nosotros. Tenemos un «conocimiento sensorial» de la *existencia* del amarillo, pero no de su naturaleza. Desde el punto de vista filosófico, es una argumentación muy sofisticada, pero limita peligrosamente el alcance del conocimiento perceptivo al conocimiento de los efectos exclusivamente sensoriales de las cosas. En mi opinión, es precisamente dentro del contexto de esta teoría donde se hace peligroso el principio de que los objetos inmediatos de la experiencia sean todos ideas y proporciona un arma que los filósofos escépticos no tardarían en utilizar.

MAGEE ¿No hay otro problema? Incluso si aceptamos la explicación de nuestro conocimiento de las cualidades sensibles, ¿qué hay de los *objetos* materiales, las cosas que tienen o poseen cualidades? Si las cualida-

des son lo único que percibimos, y lo único que podemos percibir, ¿cómo explica Locke el hecho de que habitualmente concibamos el mundo como algo formado por cosas, por objetos materiales que no son cualidades, aunque las poseen?

AYERS Sostenía que el «conocimiento sensorial» abarcaba no sólo la existencia de las cualidades individuales, sino lo que él llamaba la «coexistencia» de cualidades —percibimos un número de cualidades observables que existen juntas en el mismo objeto. En términos generales, su modelo es el siguiente: hay un objeto unitario en el exterior que sabemos que nos afecta a través de los sentidos de diversas formas. También afecta a otros objetos que lo rodean de un modo perceptible, es decir, su presencia suele causar cambios en ellos que a su vez tienen un efecto sobre los observadores. Por último, él mismo experimenta cambios a consecuencia de otros objetos. De manera que adquirimos el concepto de una cosa o tipo de cosa (o de una materia) que posee una capacidad indefinida para afectarnos por medio de nuestros sentidos directa o indirectamente, mediante su modo de afectar a otras cosas o materias (o viéndose afectada por éstas).

Esa es la explicación de Locke sobre el concepto tradicional de «sustancia». Una sustancia es algo que conocemos sólo a través de sus múltiples efectos. Podemos pensar en una sustancia cualquiera sólo desde el punto de vista del conjunto de sus cualidades y características sensibles, pero en sí misma es algo distinto de esas cualidades o características, algo que explica la coexistencia de éstas.

MAGEE ¿Pero por qué tenemos que dar por supuesto que las cosas son algo *más* que las cualidades y características que observamos o descubrimos mediante el experimento? ¿Por qué hemos de pensar que hay una «sustancia» desconocida e incognoscible tras ellos, un «no sé qué», como Locke mismo confesaba?

AYERS Para Locke, sencillamente no tiene sentido suponer que lo que existe en el interior no son más que puñados de cualidades sensibles, tal y como las percibimos. Es porque piensa que el mundo es un lugar inteligible, que se compone de cosas con naturalezas inteligibles, y que se rige por leyes necesarias. Es el tipo de lugar que una ciencia ideal podrá explicar y comprender de un modo definitivo. A pesar de que hay regularidades en el nivel de la observación y de la experiencia habitual, suelen ser sólo regularidades relativas. En ese nivel no adquirimos el tipo de leyes inteligibles y absolutas que Locke consideraría la señal de que habíamos llegado a la verdad definitiva acerca del mundo. Precisamente porque el mundo tal y como lo percibimos no es susceptible de ser estudiado por una ciencia natural sencilla y global, es por lo

que podemos estar seguros de que los sentidos no nos proporcionan un conocimiento de la naturaleza de las cosas.

MAGEE Habría que plantear dos preguntas a este respecto. En primer lugar, ¿cómo puede Locke postular la existencia de los objetos materiales como portadores de propiedades perceptibles sin romper radicalmente el principio fundamental del empirismo? En segundo lugar, si todo nuestro conocimiento es intermedio —representativo, pictórico, imaginista— y no nos es posible alcanzar un conocimiento directo de la naturaleza de los objetos, ¿cómo es posible la existencia de una ciencia próspera?

AYERS Lo que Locke afirma en realidad es que *no* es posible, al menos no en la situación desde la que él escribía en el siglo diecisiete. Uno de sus principales objetivos era deshacer muchas falsas esperanzas. Trató de recortar las pretensiones de filósofos como Descartes, que pensaban que ya habían llegado a una ciencia deductiva de las cosas. En lo que se refiere a la naturaleza última de las cosas, según Locke no podemos pasar de la especulación. Y no sólo eso, sino que en esa especulación no podemos emplear nada más que conceptos que obtenemos de la experiencia. Estaba de acuerdo en que en ese momento había una especulación muy interesante, la expuesta por Boyle, una concepción «corpuscular» del mundo como conjunto de pequeños átomos o partículas que se balancean, chocan entre sí y entre las cuales existe una interacción mecánica. Locke aceptaba claramente que el mundo debía de ser algo así. De hecho, su explicación del concepto de sustancia se basa en parte en la explicación del cambio químico.

Para Boyle, si tomamos una sustancia química y observamos que se comporta de modos diferentes en diferentes condiciones, no es porque sencillamente tenga un conjunto de facultades contingente o arbitrario para afectar a otras cosas de diversas maneras, sino porque tiene cierta estructura mecánica. A causa de ésta, cuando se topa con otras cosas con distintas estructuras mecánicas, evidentemente se comporta de formas diferentes en la interacción con ellas. Esa es la explicación de Boyle sobre el hecho de que una misma sustancia química que sea inerte, en un contexto pueda disolverse o dar lugar a una explosión en otro. Locke aceptaba esa explicación provisionalmente, pero pensaba que dejaba algunas cuestiones fundamentales sin resolver. Una de esas preguntas se refería a las partículas mismas. Si eran átomos, ¿por qué se adherían formando cosas rígidas e invariables? Está muy bien postular la existencia de cosas inmutables y proceder a partir de ahí, pero ¿por qué sucede que cuando un átomo choca con otro no lo rompe, o se rompe él mismo? Uno de los problemas que planteó fue el de la «cohesión».

La obra *Principia* de Newton, que se había publicado pocos años antes del *Ensayo,* había dado especial relevancia a otro problema. La ley de la gravitación universal es un elemento muy importante dentro de la física de Newton —ley según la cual todo objeto del universo atrae a todos los demás objetos con una fuerza que es directamente proporcional a sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia entre ellos. Locke aceptaba que Newton había demostrado esta ley, y que lo más probable era que se cumpliera en todo el universo. Pero, sin embargo, a Locke le parecía una especie de hecho en bruto, y en principio no inteligible en sí mismo. Algunas leyes le parecían, a él como a Descartes y otros filósofos, intrínsecamente inteligibles —por ejemplo, la ley de que un cuerpo que se mueve a cierta velocidad en una determinada dirección continuará en movimiento a esa velocidad y en esa dirección, a menos que otro cuerpo se interfiera en su trayectoria. No había que explicar por qué, una vez que un objeto estuviera en movimiento, no se detenía ni cambiaba de dirección por sí mismo. Pero la ley de la gravedad, no parecía tener esa especie de inteligibilidad.

MAGEE En otras palabras, lo que la ciencia newtoniana explica no es la naturaleza interna de las cosas (que no podemos conocer), sino sencillamente cómo se comportan (algo que podemos observar y que tal vez podamos experimentar).

AYERS Sí, pensaba que en último término lo que Newton había conseguido era una descripción extraordinaria de cómo se comportaban las cosas, pero no una explicación. Hay que señalar que el propio Newton tendía a interpretarlo del mismo modo. De hecho, en la segunda edición de sus *Principia* que publicó después de la muerte de Locke, Newton introdujo un buen número de reflexiones filosóficas obviamente influidas por Locke.

MAGEE Entre las palabras de Newton más citadas está su expresión latina *«Hypotheses non fingo»* —que se podría traducir muy libremente «No ofrezco explicaciones». Lo que afirma es en realidad: «Yo digo que hay cosas como, por ejemplo, la gravedad, y digo cómo se deben calcular sus efectos, pero no pretendo entrar en qué demonios se basa la *explicación* de todo ello.» Esta es su actitud ante la totalidad de la ciencia física: como ha dicho usted, pensaba que era descriptiva, pero no explicativa. Muchos filósofos importantes hasta nuestros días han mantenido esta visión de la ciencia, como, por ejemplo, Schopenhauer y Wittgenstein. Wittgenstein lo expresó muy claramente cuando dijo: «Toda la concepción moderna del mundo se basa en la ilusión de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos na-

turales»; y añadió que incluso cuando se hubieran resuelto todas las preguntas científicas posibles los problemas de la vida permanecerían completamente intactos.

Los fundamentos de la nueva ciencia eran matemáticos. Desde Galileo hasta Newton los grandes científicos habían ido descubriendo cada vez más ecuaciones constantes contenidas en la realidad física. Esto plantea preguntas profundas acerca de qué lugar ocupan las matemáticas exactamente. ¿Qué pensaba Locke sobre eso?

AYERS Su explicación de la posibilidad de la ciencia matemática, y la geometría en particular, es muy diferente de la de Descartes. Para Descartes la geometría está incluida en la ciencia del espacio, de la materia: forma parte de la ciencia de la realidad. Pero para Locke es una ciencia abstracta creada por nosotros. Extraemos, por decirlo de alguna manera, las propiedades geométricas de las cosas, y podemos proceder a recrear dichas propiedades *ad lib* más allá de los límites de nuestra experiencia. De este modo podemos crear el objeto de una especie de ciencia no empírica. Dicha ciencia es posible precisamente porque no estudia las cosas de la naturaleza en absoluto; estudia sencillamente nuestras propias ideas, como dice el mismo Locke.

MAGEE Y pensaba que algunas de las ideas que tenemos acerca de las propiedades de las cosas eran de carácter matemático mientras que otras no lo eran. Esta distinción tuvo una gran influencia, y por esa razón vale la pena profundizar en ella —Locke no la inventó, pero su influencia posterior parte de él en gran medida. Dividió las propiedades de los objetos en dos clases, que llamó cualidades primarias y secundarias. Las cualidades primarias son propiedades que un objeto tiene en sí mismo, independientemente de que se perciban o no, e incluyen, entre otros aspectos, su forma, tamaño y peso. Las cualidades secundarias son propiedades que implican la interacción con un observador e incluyen, por ejemplo, el color, el gusto y el olfato. La idea es que si no existieran criaturas con sentidos o cerebros, las flores no tendrían olor, pero seguirían teniendo tamaño, forma y posición. Si tratamos de determinar qué es exactamente lo que hace que una cualidad primaria sea primera, encontramos que es su carácter matemático. Cualidades primarias son las que se pueden medir matemáticamente, que, por lo tanto, son en cierto sentido objetivas.

AYERS Son las mecánicas.

MAGEE Sí, mucho mejor: las mecánicas; aunque sigue siendo cierto que la mecánica tiene un fundamento matemático. Esta distinción entre cualidades primarias y secundarias ha desempeñado un papel muy

importante en la filosofía, no sólo en la época de Locke, sino más tarde; me gustaría que dijera algo más sobre ella.

AYERS La distinción entre las cualidades primarias y secundarias, tal y como Locke la expuso, dependía en realidad de su aceptación de la teoría de Boyle. Las cualidades primarias son las propiedades que Boyle atribuía a sus partículas. Eran pequeños pedazos sólidos de materia con tamaño, forma, número, etc. De modo que la distinción es para Locke realmente una especie de hipótesis especulativa; obviamente consideraba que, después de una reflexión adecuada, era tan racional y tan ineludible que difícilmente podíamos dudar de que se acercara ligeramente a la verdad, aunque no a la verdad total. Pero estrictamente hablando, como hemos visto, la opinión de Locke es que todo lo que efectivamente *sabemos* acerca del mundo es que hay cosas que tienen capacidad de afectarnos. La distinción entre solidez y forma como auténticos atributos de las cosas, y color como rasgo relativo al sentido, es para Locke en el fondo una especie de hipótesis.

MAGEE Ya hemos avanzado lo suficiente como para poder esbozar un esquema general de la concepción del mundo de Locke. Antes de continuar me gustaría detenerme un instante para trazar este esquema.

Locke pensaba que el mundo tal y como lo experimentamos se compone de dos tipos de entidades radicalmente diferentes, a saber, mentes y objetos materiales. En ambos casos somos incapaces de saber cuál es su naturaleza profunda: es siempre misteriosa para nosotros. Pero sí experimentamos directamente lo que hacen, cómo se comportan; y el conocimiento que tenemos de la realidad parte de este hecho. Una de las cosas que hacen los objetos materiales es afectar a las mentes. Lo hacen mediante los sentidos, de diversos modos, y proporcionan a las mentes, sujetos perceptivos, *nosotros,* ideas acerca de dichos objetos materiales, y partiendo de estas ideas construimos nuestra concepción del mundo constituido por esos objetos. Percibimos que los objetos poseen propiedades de dos tipos radicalmente diferentes. Tienen cualidades primarias, que son de tipo mecánico y caracterizan el objeto como es en sí mismo, independientemente de que lo perciba o no un observador; son características objetivas de los constituyentes definitivos de la materia. Las ciencias matemáticas estudian los de objetos bajo estos aspectos. Y hay cualidades secundarias, que hasta cierto punto dependen del observador y que no podrían existir tal y como las concebimos si no existieran sujetos perceptivos. Esta segunda clase tiene mucho más de «cualidad», en el sentido estricto del término, que de cantidad.

Profundizando aún más, creo que se puede decir con justicia que

una visión del mundo muy similar a ésta ha sido fundamental en la ciencia occidental desde el siglo de Locke hasta el nuestro. Y sospecho que incluso hoy en día lo que consideramos una concepción del mundo de sentido común es muy parecida a ella.

Quiero que pasemos ahora a algo que aún no hemos mencionado, y que, sin embargo, fue de gran importancia para Locke y es aún de mayor importancia para los filósofos actuales, a saber, el lenguaje. El *Ensayo sobre el entendimiento humano* consta de cuatro libros, uno de los cuales se dedica al empleo de las palabras. ¿Cómo concebía Locke el lenguaje desde el punto de vista de su relación o su participación en nuestra experiencia y nuestro conocimiento del mundo?

AYERS Bien, en primer lugar me gustaría decir algo acerca del resumen que ha hecho. El modo en que lo ha expuesto hace que Locke parezca menos coherente de lo que lo es. Es cierto que tiende a pensar que el mundo se compone de materia y mentes, pero es lo suficientemente coherente como para decir que puesto que no conocemos la naturaleza de ninguna de las dos cosas, ni siquiera podemos estar seguros de eso. De modo que está dispuesto a aceptar la posibilidad de que el materialismo sea cierto y de que nosotros, seres pensantes, seamos en realidad máquinas sutiles y complejas, aunque no tengamos ni idea de cómo funcionamos. Está dispuesto a aceptar la posibilidad de que no haya ningún alma inmaterial ni inmortal, como la que Descartes nos atribuye.

MAGEE Me alegro de que haya mencionado este tema, porque el argumento de Locke en torno él es maravilloso y vale la pena mencionarlo; tiene tanto peso hoy como la primera vez que lo usó. Dice que una de las dos afirmaciones acerca de los seres humanos siguientes debe ser cierta (sin embargo, las dos nos resultan imposibles de comprender): o somos objetos materiales que piensan y tienen emociones, o hay algo inmaterial en nosotros que piensa y tiene emociones y se relaciona exclusivamente con el objeto material que es nuestro cuerpo. Si tratamos de analizar hasta el fondo cada una de estas alternativas, encontramos que las dos son profundamente ininteligibles. Sin embargo, una de las dos ha de ser cierta. No sé qué pensará usted, pero yo estoy convencido de ello. Creo que Locke tiene razón.

AYERS Sí, el argumento es tan contundente que uno se pregunta por qué en otras ocasiones dice que el dualismo probablemente sea cierto. Nunca justifica el «probablemente».

MAGEE Pasemos ahora a la cuestión del lenguaje. ¿Qué lugar ocupa la concepción de Locke en torno al lenguaje en el resto de su concepción de nuestro conocimiento del mundo?

AYERS El libro sobre el lenguaje es en realidad un libro sobre la clasificación de todas las ramas del conocimiento, y acerca de qué elementos constituyen una buena clasificación. La parte más interesante, en mi opinión, se refiere a la clasificación del mundo natural. Lo que Locke desea hacer aquí es rechazar y sustituir la concepción aristotélica del mundo, según la cual éste se compone de tipos naturales y la ciencia es la disciplina que trata de identificar cada tipo natural, examinando su naturaleza de forma más o menos individualizada. Según el modelo aristótelico, el científico tiene que estudiar la esencia o naturaleza de los caballos, vacas, perros, gatos, etc., una a una. Estos tipos naturales existen, con divisiones dentro de ellos.

MAGEE Según Aristóteles, los tipos naturales tienen su propia existencia real en el mundo, y lo que hacemos nosotros, los observadores humanos, es descubrirlos y llevar a cabo observaciones sobre cada uno de ellos.

AYERS Sí. Locke quiere desechar esa idea, por supuesto, y ello tiene consecuencias importantes en los principios de clasificación.

MAGEE Ha dicho usted «por supuesto», pero alguien que no haya pensado antes en ello, tal vez no entienda por qué lo da usted «por supuesto». Esta persona diría: «Pero seguro que hay caballos, vacas, perros, gatos en el mundo. Estas categorías existen por propio derecho. No las inventamos; lo único que hacemos es nombrarlas.»

AYERS El «por supuesto» procede de lo que había dicho anteriormente. Dada la visión del mundo como gran sistema mecánico compuesto por sistemas menores, los perros y los gatos son pequeñas máquinas que funcionan de acuerdo con las leyes básicas de la física, de manera que no hay, a un nivel fundamental, una naturaleza específica de los perros, y una naturaleza específica de los gatos. Hay diferencias de estructura, pero la «naturaleza» es en realidad la misma —las leyes de la naturaleza son las mismas. Bien, dada esa visión del mundo, Locke concluyó que no había divisiones naturales en tipos. Hay semejanzas en el nivel de la observación y estas semejanzas naturalmente nos hacen dividir el mundo en tipos y especies, pero en último término somos nosotros los que hacemos esta división, no la naturaleza. Para el aristotélico hay divisiones naturales entre especies naturales que sencillamente identificamos y denominamos. Para Locke *nosotros* hacemos la división, de manera que los nombres que damos a las cosas como «oro», «agua», «caballo», «perro», etc., en último término los definimos nosotros.

MAGEE A diferencia de lo que pensaba Aristóteles, para Locke no hay tipos naturales. Todas esas categorías han sido creadas por los hombres.

AYERS Sí. Sin embargo, pensaba que debían basarse en una observación mucho más meticulosa de la naturaleza. Su argumento formaba parte del gran movimiento que se produjo en el siglo diecisiete para mejorar el lenguaje científico. Hizo una lista de los requisitos de una buena clasificación. Se consigue sólo tras una observación y una experimentación cuidadosa, y tiene en cuenta todas las diferencias sutiles, pero dentro de un límite razonable, para que el resultado final no sea demasiado enrevesado. No se aparta innecesariamente del uso establecido, se mantiene constante y (esto es de gran importancia) es válida para todo su contenido. Lo que Locke rechaza es la idea de una clasificación absolutamente natural; no podemos excluir toda arbitrariedad. La clasificación es una cuestión pragmática.

MAGEE ¿Pero qué habría dicho acerca de la distinción que él mismo plantea entre mentes y objetos materiales? ¿Opinaría que esta distinción era fundamental para el orden natural? ¿Y que eso es lo que hace que sea una distinción de tipos naturales, no una mera distinción impuesta por nosotros mediante el lenguaje?

AYERS Estoy seguro de que hubiera estado de acuerdo en que *si* el dualismo fuera cierto, entonces la distinción mente-materia sería una distinción de tipo. Los tipos a los que se opone son los tipos aristotélicos, que son todos materiales. En la filosofía aristotélica no hay nada parecido a la sustancia inmaterial de Descartes.

MAGEE La distinción cuerpo-mente plantea otra cuestión importante. Si Locke piensa que todos los cuerpos materiales, y, por lo tanto, también nuestros propios cuerpos, son misteriosos para nosotros en su naturaleza interna, y que las mentes son igualmente misteriosas, ¿cuál es su visión de la identidad personal?

AYERS La discusión de la identidad personal es una de las partes más originales e interesantes del *Ensayo*. Locke estaba de acuerdo con Descartes en que éramos conscientes de que pensábamos, pero sostenía que no conocíamos nuestra naturaleza, porque no sabíamos qué naturaleza debía tener una cosa para tener la capacidad de pensar. Los seguidores de Descartes consideraban un argumento muy importante dentro de su concepción el hecho de que éste explicara la identidad personal. Para ellos la identidad de una persona no podía estar determinada por un cuerpo, puesto que la materia varía constantemente.

Así que debía de estar determinada por la identidad del alma. La misma alma puede existir después de la muerte —explicaban que el hecho de que fuera indestructible por naturaleza se derivaba de que era inmaterial e inextensa. De modo que en la resurrección la identidad personal acompañaría a la misma alma. Locke partía de una consideración diferente, que es el hecho de que esa inmortalidad tiene que ser inmortalidad *personal*. Lo esencial en la inmortalidad es, en pocas palabras, el premio y el castigo. Pero Locke pensaba que el castigo perdería su razón de ser a menos que lo que fuera a ser castigado en la vida posterior fuera consciente de las acciones que había llevado a cabo en la vida en la tierra.

MAGEE Sería como si fuera otra persona la que recibiera el castigo.

AYERS Exactamente. Supongamos que aceptamos la existencia de un alma inmortal e inmaterial; supongamos que aceptamos que es ella la que recibe el castigo. Si ese alma no recuerda lo que ha ocurrido en la tierra, la inmortalidad pierde su sentido. De manera que lo único que importa, desde el punto de vista de Locke, no es la supuesta alma inmaterial, sino la conciencia, la unidad de la conciencia, independientemente de su base natural.

MAGEE Y la continuidad de la conciencia.

AYERS La continuidad de la conciencia, es decir, la conciencia individual del pasado. Y, por supuesto, durante la vida lo que cuenta es la idea de que va a ser uno mismo el que va a recibir el castigo en la vida posterior.

MAGEE Para Locke, la memoria es la clave para la identidad personal: el hecho de que lleve conmigo una conciencia viva de mi propia historia es, más que ninguna otra cosa, lo que me hace ser la persona que soy.

AYERS Sí. Locke no niega ni duda que la memoria tenga algún tipo de base sustancial. Lo que afirma es que no sabemos cuál es. En realidad, el objetivo de todo su argumento es permitir la posibilidad de la inmortalidad sin ir en contra de su antidogmatismo, sin aceptar el alma inmaterial de los cartesianos como algo de lo que tenemos conocimiento. Pero lo que hace que su teoría sea tan interesante e importante, incluso hoy en día, es que introdujo en el pensamiento moderno europeo la idea de que el Yo está constituido por una corriente conexa, aunque interrumpida, de conciencia. Esta idea escandalizó a la ortodo-

xia en aquel momento, pero desde entonces es un aspecto importante del modo en que nos concebimos a nosotros mismos.

MAGEE En mi introducción a esta discusión me referí al gran impacto que causó la filosofía política de Locke, tanto en su época como desde entonces. Después de él no ha habido un solo momento en la historia en el que no haya tenido una gran influencia. Por eso no quiero que dejemos de hablar de Locke y abordemos la figura de Berkeley antes de decir algo sobre este tema. ¿Cuáles eran los principales puntos de contacto entre la filosofía política de Locke y el cuerpo central de su filosofía tal y como lo hemos expuesto?

AYERS Locke expresa la idea interesante de que la ética (la política no es más que una parte de la ética en su filosofía) es una ciencia *a priori*.

MAGEE Creo que sería mejor que explicara qué se entiende por ciencia *a priori*.

AYERS Es una ciencia que se puede practicar sin necesidad de recurrir a la experiencia, como la geometría. Locke extendía su concepción de la geometría a todo este tipo de ciencias. Sus conceptos básicos se pueden formar libremente sin necesidad de que se correspondan con la realidad. En una ciencia natural, eso no es así: para Locke los conceptos de un centauro o un unicornio son profundamente incorrectos porque estos seres no existen en la realidad. Pero podemos formarnos el concepto de una figura geométrica, y razonar sobre ella, a pesar de que nunca haya habido en la tierra una figura como esa. De la misma manera podemos formarnos una idea de una determinada acción o de una constitución política y examinarla racionalmente, a pesar de que nadie haya llevado a cabo jamás esa acción, ni ningún estado haya sido gobernado por esa constitución. Esa analogía animó a Locke a pensar que era posible una teoría ética cuasigeométrica.

MAGEE ¿Qué forma adopta su teoría política? ¿Cuáles son sus axiomas?

AYERS Me temo que los primeros fundamentos de su teoría se pueden considerar arcaicos. Sostenía que no podía haber ninguna obligación sin una ley, ni ninguna ley sin un legislador que poseyera el derecho y el poder de castigar a quienes la infringieran. Un gobernador o un gobierno legítimo cumple ese papel en el caso de la ley humana, y Dios en el caso de la ley moral o «natural». No voy a entrar en las conocidas deficiencias lógicas que plantea esta explicación de la obligación

(en pocas palabras, dado que ningún legislador, ni siquiera Dios, puede decretar su propio derecho a legislar, al menos una obligación, la obligación de obedecer a la voluntad de Dios, es independiente de la voluntad de un legislador). Pero dentro de este marco arcaico, la idea de que haya principios morales y políticos que tengan un sentido intuitivo se desarrolla de una forma muy persuasiva en un análisis de los derechos y deberes del gobierno y de los gobernados. Un ejemplo famoso, aunque no original de Locke, es su explicación del núcleo *a priori* de la institución de la propiedad. Antes que ninguna otra ley humana, está el derecho natural de poseer el producto de nuestro propio trabajo, siempre y cuando lo podamos emplear. Si recojo fruta para alimentarme, y no privo a nadie de poder tener fruta, entonces tengo derecho moral a tener esa fruta. Alguien que me la quite está robando mi trabajo. Ese es el tipo de principio que Locke consideraba evidentemente en sí mismo, y comparable con un teorema de geometría.

MAGEE Lo que más admiro dentro de la filosofía política de Locke es su defensa a ultranza de la tolerancia. Y al menos uno de sus argumentos en favor de la tolerancia se basa en la epistemología. En un punto de su exposición contiene estas frases maravillosas: «¿Pues acaso hay quién tenga una evidencia incontestable de la verdad de lo que sostiene, o de la falsedad de lo que condena, o quién pueda decir que ha analizado hasta el fondo sus propias opiniones o las de los demás? La necesidad de que nos vemos de creer sin conocer a menudo en los más frágiles principios dentro de esta ceguera en la que nos hallamos, debería hacer que nos ocupáramos más y tuviéramos más cuidado de informarnos que de criticar a los demás.»

AYERS Hay una relación muy importante entre su epistemología y sus opiniones acerca de la tolerancia religiosa en concreto. Tiene lo que podríamos denominar una visión individualista del conocimiento. Nadie puede conocer por nosotros. Para alcanzar el *conocimiento,* y no una mera opinión compartida, tenemos que pensar nosotros mismos las cosas. Para finalidades prácticas, las opiniones de segunda mano son todo lo que necesitamos o todo lo que nos permite el tiempo de que disponemos, pero en lo que se refiere a las preguntas realmente importantes de las cuestiones de la vida, las cuestiones morales y religiosas, pensaba que la gente debía meditar sobre sus ideas todo lo que fuera posible, y que debía disponer del tiempo necesario para ello. Si se acepta esta idea, y se comprende lo difícil que es pensar sobre estos temas, encontramos obviamente la receta para una sociedad tolerante, al menos en ciertas esferas.

MAGEE Por supuesto, corremos el peligro de presuponer este tipo de

tolerancia, pero ello se debe en parte a Locke. En su época no era así ni mucho menos —ni hoy en día en la mayor parte del mundo.

Antes de que dejemos la discusión de Locke, ¿podría pedirle que hiciera una valoración general de su contribución a la filosofía? O, si es una pregunta demasiado amplia, ¿podría decir cuál ha sido la contribución fundamental de este filósofo en su opinión?

AYERS Bien, como señaló usted al principio, elaboró un marco muy importante desde el punto de vista histórico dentro del cual se podía encontrar el sentido de la ciencia moderna, especialmente de la ciencia newtoniana, y expuso un modo de observar el mundo en el que reconocemos que hay un montón de cosas que no comprendemos. Reconocemos la naturaleza especulativa de la ciencia. Tuvo otro efecto menos intencionado; algunos de sus argumentos, por ejemplo su insistencia en que el conocimiento que obtenemos mediante los sentidos no es más que conocimiento de la facultad que tienen las cosas de actuar sobre nosotros, proporcionó argumentos a filósofos como el mismo Berkeley, que tenían una visión del mundo muy diferente. Pudieron hacer uso de lo que consideraban concesiones, concesiones al idealismo o al escepticismo extremo, pero en cualquier caso a tipos de filosofía muy diferentes a la de Locke. Creo que Locke aún tiene mucho que decirnos, en parte porque fue el último gran realista antes de la tendencia hacia la filosofía idealista (yo personalmente creo que hay algo profundamente equivocado en este tipo de filosofía). Es muy interesante volver a Locke como una especie de realista preidealista, tanto para analizar qué fue lo que falló y por qué, como para recoger puntos que hemos olvidado, puntos que hemos perdido a causa del largo reinado de las filosofías antirrealistas.

MAGEE Tal vez se me permita hacer un planteamiento más general, ya que no soy ningún especialista en Locke. Se le considera el padre fundador del empirismo moderno, y, más especialmente, el fundador de la corriente principal de la tradición de filosofía moderna en el mundo anglosajón. Tuvo una gran influencia en el pensamiento francés a lo largo del siglo dieciocho —Voltaire dedicó gran parte de su vida a divulgar las ideas de Locke y de Newton. Cito la *Enciclopedia de la filosofía:* «Voltaire, Montesquieu y los enciclopedistas franceses encontraron en Locke la base filosófica, política educativa y moral que les permitiría plantear y desarrollar las ideas que confluyeron en la Revolución Francesa. En América, su influencia sobre Jonathan Edwards, Hamilton y Jefferson fue decisiva.» No creo que ningún otro filósofo haya tenido una influencia mayor en proporción a sus méritos. Y la obra de Locke sigue siendo parte fundamental en el núcleo de los pla-

nes de estudio de filosofía. También lo estudian los historiadores, por su importancia política.

Pero pasemos a la figura de Berkeley. En cierto sentido la transición es fácil porque Berkeley es famoso más que nada por haber rechazado algo que Locke aceptaba, la creencia en la sustancia material. Así pues, Berkeley entre otras cosas reacciona contra Locke. El punto fundamental de su lógica es que no hay nada en la experiencia que nos dé la seguridad de que podamos deducir la existencia de algo que no sea la experiencia. Hubiera estado de acuerdo con Descartes en que conocemos mediante la experiencia más directa e inmediata que existe, como seres conscientes que somos, y también en que sabemos que los contenidos de nuestra conciencia son los que sean; pero por ello, afirmaba, no podemos justificar la seguridad de que existan objetos materiales inaccesibles, no exprimentales, que no se puedan conceptuar en el mundo exterior y que den lugar a que tengamos estas experiencias; de hecho, no sabemos qué queremos decir al afirmar esto. Lo único que podemos saber es que hay experiencias y sujetos que experimentan.

AYERS El modo en que lo ha expuesto hace que Berkeley parezca un escéptico, y, sin embargo, él insistía en que su filosofía era antiescéptica y en que no ponía en duda ni la información de los sentidos ni la existencia de algo que fuera responsable de ella. Lo que él sostenía era que lo que había en el mundo exterior no era material. Quería dejar claro que las cosas más fundamentales y sustanciales del mundo, y los únicos agentes o causas reales, son espíritus —el espíritu infinito y los espíritus creados finitos.

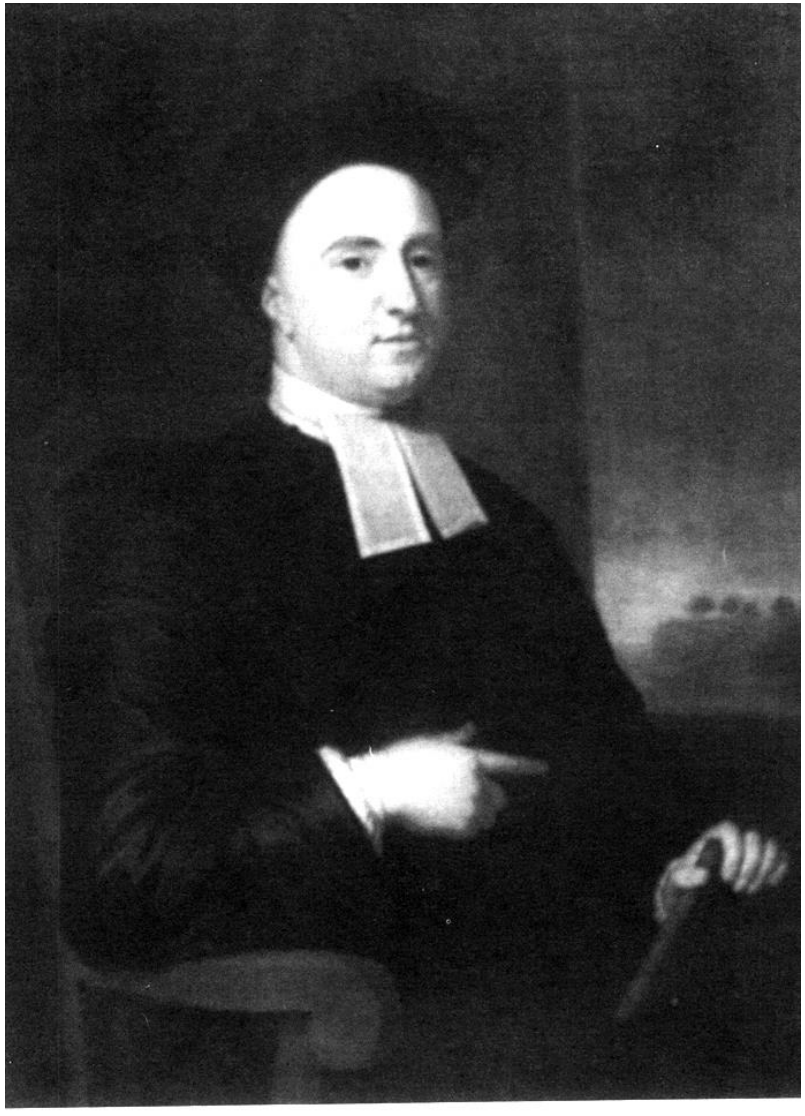
MAGEE Tal y como usted lo plantea, da la sensación de que la principal preocupación de Berkeley no era negar algo, sino afirmar algo, que la realidad «real», toda ella, es espiritual.

AYERS El mundo sensible es una parte de la realidad, pero le atribuye una función muy subordinada. Existe, incluso afirma que es *real*, pero es una especie de ser no sustancial, inerte, dependiente de la mente, de segunda clase. El motivo de Berkeley es fundamentalmente teológico. En su opinión, los filósofos como Locke y Descartes habían convertido el mundo material en una especie de Dios. Habían concebido la materia como algo que poseía una naturaleza propia y un ser independiente, si bien había sido creada por Dios en un principio. Su mundo material, pensaba él, es como un gran reloj: seguiría funcionando aunque Dios se fuera de vacaciones. Para Berkeley esto era casi ateísmo, como ponerle un rival a Dios. Muchos filósofos anteriores a él habían pensado que el materialismo era una fuente de ateísmo, y habían atacado cualquier sistema que pusiera la materia en un estatus similar al del es-

píritu. En Inglaterra un grupo llamado los Platonistas de Cambridge había hecho frente a la amenaza materialista hablando de una cadena o jerarquía del Ser, con el espíritu en un nivel ontológico superior a la materia. Berkeley fue tal vez el primero que se opuso a la materia, haciendo depender el mundo sensible, en su naturaleza misma, de la mente. Toma la distinción que establece Locke entre el mundo tal y como se nos presenta y el mundo como es en sí mismo, y sencillamente elimina el mundo como en sí mismo. Lo único que queda es el mundo tal y como se nos presenta, que Dios representa directamente «en nuestras mentes». Insiste en que no niega la existencia de nada que cuente o importe a la gente normal. Sencillamente desecha una construcción falsa de los filósofos.

MAGEE Tengo una ligera sensación de que puede tener razón. Al menos, me parece que lo dice está de acuerdo con el modo que tienen de pensar y de hablar muchas personas. Si le decimos a una persona cualquiera «¿Cómo sabes que existe este guante?», diría: «Aquí está, lo tengo entre mis manos, lo estoy mirando, me lo puedo poner, oler el cuero, ver el color; ten, cógelo tú mismo». En otras palabras, considera que el guante es la suma total de sus características observables. *No* concibe el «guante en sí mismo» como un sustrato incognoscible, que no pueda conceptuar y que sea portador de todas esas características. Estoy seguro de que este pensamiento no se le ha ocurrido a la mayoría de las personas —y sospecho que les resultaría tremendamente difícil comprenderlo. Sólo los filósofos y la gente que los estudia piensan de este modo. De manera que cuando Berkeley afirma que su concepción está de acuerdo con el sentido común, tengo que decir que creo que dice la verdad —aunque, por supuesto, ello no significa que su concepción sea correcta. ¿Está *usted* de acuerdo en que si se le dice a alguien «¿cómo sabes que existe este guante?, *en la mayor parte de los casos no sabría qué decir* después de haber enunciado lo que se podía observar de él, está usted de acuerdo en que esas cosas *son* para él el guante? Y la idea principal de Berkeley es que son en realidad el guante.

AYERS Siempre es bastante difícil llegar a un acuerdo acerca de qué es lo que piensa la gente corriente a este respecto, aunque sólo sea porque las visiones técnicas del mundo se van incorporando gradualmente —y rápidamente— en nuestro modo de pensar y de hablar. Por ejemplo, hoy en día la visión que cualquier persona tiene del pensamiento es que pensamos en cierto sentido con el cerebro, pero no siempre fue así. Sin embargo, me parece muy poco probable que cualquier persona inteligente, excepto un filósofo, haya supuesto jamás que un guante o una masa de oro no sean más que sus cualidades sensibles. Incluso para los más bárbaros de los que se encuentran en esta posi-



George Berkeley (1685-1753)

ción, una masa de oro es algo con facultades y una «naturaleza», además de un conjunto de cualidades sensibles. Tal vez fue un logro filosófico llegar a la presunción de que debía de haber una explicación unitaria de todas las cualidades y facultades de algo como el oro, su «sustancia» o «sustrato» desconocido; pero, tal y como hemos visto, Locke opina que eso también es una suposición que todos hacemos de forma natural al considerar que el oro es una cosa independiente y sustancial. El avance filosófico sobre el «sentido común», según Locke, llegó con una hipótesis específica, aunque en definitiva inadecuada, referente a lo que es la «sustancia» de dicha cosa, a saber, materia sólida con estructura mecánica. La hipótesis mecánica misma entró en conflicto con el «sentido común» en tanto en cuanto negaba que los colores, olores, etc., fueran propiedades intrínsecas de las cosas. Ello, indudablemente, proporcionaba un arma a Berkeley, y su crítica a la distinción entre cualidades primarias y secundarias es de vital importancia en su explicación de que *todos* los atributos son tan relativos a los sentidos o dependientes de la mente como los colores y los olores. Pero esa conclusión no me parece en absoluto de sentido común —lo que no significa que su argumento carezca de fuerza desde el punto de vista de la filosofía.

MAGEE Si Berkeley piensa que no existe la materia independiente, ¿cómo explica el éxito de la ciencia (que le interesaba profundamente)? En realidad, ¿cómo puede *haber* ciencia si no hay materia?

AYERS Berkeley pensaba que podía explicarlo mejor que Locke. Mientras que a Locke le quedaba la preocupación de que la mejor ciencia posible terminara con meras descripciones como la ley de la gravitación universal, para Berkeley *todas* las leyes eran por naturaleza meras descripciones. Eran sencillamente el orden en que Dios nos afecta con sus ideas. Este orden de nuestras ideas tiene un propósito divino específico, que Berkeley explica por analogía con el lenguaje. Dios, por decirlo de alguna manera, nos informa de lo que va a suceder: si tengo la sensación visual del fuego, entonces sé que si extiendo un brazo, me quemaré. Si las ideas que Dios nos inculca no estuvieran en este orden, no nos servirían. De este modo, posibilitan la vida moral permitiéndonos actuar de un modo intencionado.

MAGEE De modo que se puede resumir la concepción de la realidad total en Berkeley del siguiente modo. Hay un espíritu infinito que es Dios. Hay un número determinado de espíritus finitos que somos nosotros. Dios nos ha creado, y está en comunicación con nosotros por medio de su mundo. Dios es el que nos proporciona todas las experiencias que tenemos. De modo que lo que llamamos mundo es el lenguaje

que Dios emplea con nosotros; y las regularidades inteligibles del mundo —las leyes de la ciencia, las ecuaciones matemáticas que encontramos en nuestra experiencia— son la gramática y la sintaxis de ese lenguaje, la estructura de la comunicación divina con los seres humanos.

AYERS Y no hay ninguna necesidad de pensar en la materia en absoluto. No sirve para nada.

MAGEE Si toda la realidad es mental, en este sentido, ¿cómo explica Berkeley el hecho de que no podamos percibir lo que nosotros mismos escojamos? Si cierro los ojos ahora y los vuelvo a abrir, veo la mesa ahí enfrente de mí. Y no puedo escojer no verla. No puedo satisfacer mi preferencia por un sofá, por ejemplo, o por un espacio libre. Sin embargo, si toda percepción es dependiente de la mente, ¿por qué no? Locke y otros dirían, «bueno, es porque *hay* una mesa ahí, independientemente de que sea percibida, y te afecta de forma tal que la percibes». Pero Berkeley no puede decir eso. ¿Cuál es su explicación?

AYERS Bien, en cierto sentido hay un objeto físico que existe independientemente de que lo percibamos, en el sentido de que existe una idea sobre una mesa en la mente de Dios, junto con la intención divina de provocar la idea de una mesa en nuestras mentes cuando se den las circunstancias precisas, es decir, cuando estemos mirando en la dirección adecuada. De modo que la «cosa real» se explica desde el punto de vista del orden de nuestras ideas, y de lo que existe en la mente de Dios como base de ese orden. Algunos críticos han pensado que el paso que da entre declarar la existencia de un orden necesario en nuestras ideas y situar la base de ese orden en la mente de Dios, ha hecho a Berkeley tan vulnerable como lo había sido siempre el realista frente al argumento escéptico. Pero para Berkeley no hay nada intrínsecamente problemático en el hecho de deducir una causa externa de nuestras ideas. Lo que Berkeley considera importante es dar una explicación de esa causa que tenga más sentido que la historia incoherente y contradictoria en sí misma de que la causa externa es la materia. Por ejemplo, Locke había admitido que era totalmente ininteligible para nosotros el modo en que la materia actuaba sobre la mente en la percepción sensorial, mientras que Berkeley considera que él había evitado ese problema. La actividad de Dios, piensa, es perfectamente inteligible. De hecho, la única causalidad genuina e inteligible es la actividad de los espíritus, ya sean los nuestros o el de Dios.

MAGEE Creo que Berkeley es un filósofo mucho más complejo de lo que puede parecer por el modo en que estamos hablando de él. La in-

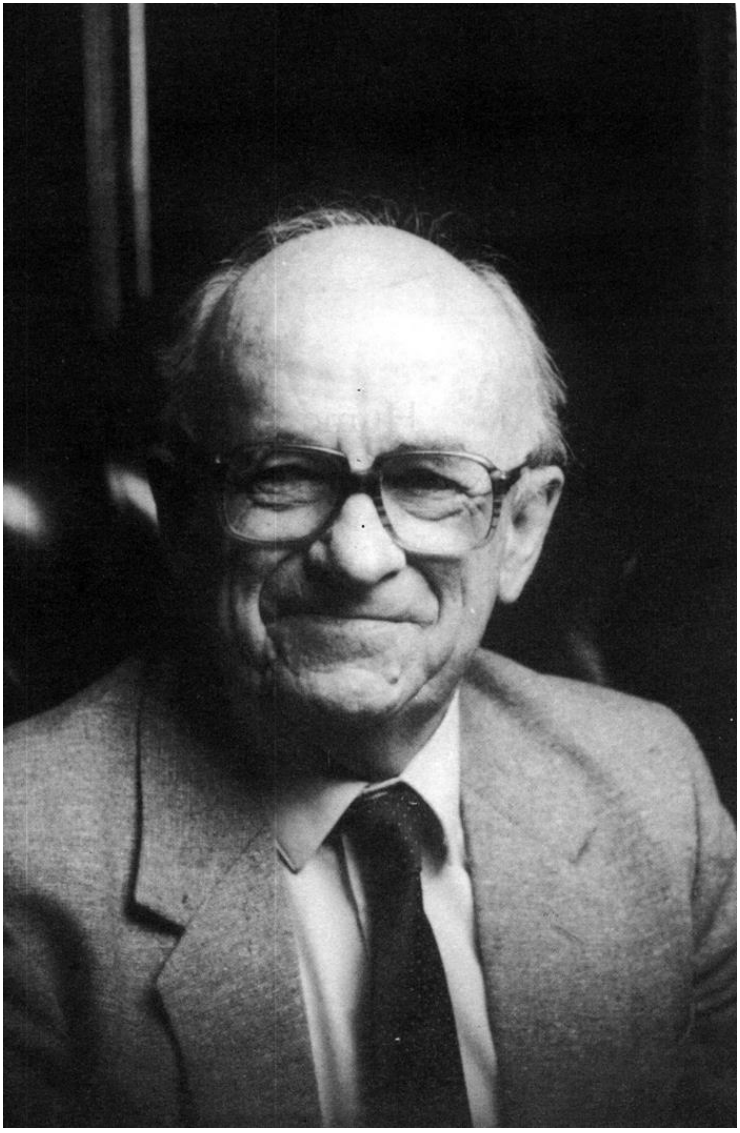
sistencia en que los objetos de nuestro conocimiento son, y serán siempre, los datos de nuestra experiencia se convirtió, mucho después de la muerte de Berkeley, en una de las ortodoxias de la ciencia. Pero va mucho más allá. Karl Popper ha escrito una obra muy conocida llamada «Nota sobre Berkeley como precursor de Mach y Einstein», en la que extracta nada menos que veintiún tesis de la filosofía de Berkeley y a continuación demuestra que físicos modernos como Einstein las habían formulado. Hay algo profundo y muy adelantado a su tiempo en el pensamiento de Berkeley, al margen de todo lo relacionado con la creencia en Dios.

AYERS El argumento de que nuestro concepto de cualquier cosa debe reducirse a nuestra experiencia de esa cosa en último término, es muy poderoso y, aunque indirectamente, ha tenido una gran influencia. Por supuesto, en cierto modo es también el argumento de Locke, pero para Locke no implica que no haya nada en el mundo exterior, a lo que nuestra experiencia tal vez no haga justicia. Berkeley sólo quería eliminar esa misteriosa realidad independiente. De un modo muy diferente a como lo era Descartes, Berkeley es un filósofo dogmático. Su mundo natural es sorprendente por lo que excluye, pero por esa misma razón no es un lugar misterioso. Por el contrario, Locke quería recalcar lo difícil que es captar la naturaleza de las cosas, e incluso exponernos la posibilidad de que en último término se demostrara que era inescrutable, por mucho que nos esforzáramos en comprenderla. Es cierto que gran parte de la filosofía de la ciencia ha sido berkeliana en un amplio sentido, con tendencia a reducir las teorías científicas a sus consecuencias prácticas en el nivel de la experiencia. Pero no se puede decir de ninguna manera que todos los científicos se hayan suscrito a semejante interpretación de su trabajo. El mismo Einstein pensaba cosas distintas en diferentes momentos. Y se está produciendo un importante regreso hacia el realismo entre los filósofos de la ciencia.

MAGEE Me temo que tenemos que poner fin a esta discusión. ¿Puedo pedirle que haga un balance sobre la figura de Berkeley, como lo hizo sobre Locke?

AYERS Berkeley es también un filósofo muy importante, a pesar de que en algunos círculos se le haya tachado de ingenuo. En realidad es muy perspicaz y muy lúcido, y muy moderno en el modo de exponer sus argumentos. Sus motivaciones teológicas son, sin lugar a dudas, anticuadas, pero su sistema no ha dejado de ser un reto para el realista. También ha sido una fuente continua de ideas para filósofos antirrealistas de muy diversa índole.

Hume
Diálogo con John Passmore



INTRODUCCIÓN

MAGEE El filósofo que se considera más importante de cuantos han escrito en lengua inglesa es David Hume —que no era inglés, sino escocés, nacido en Edimburgo en 1711. Escribió algunas de sus mejores obras siendo muy joven. A los dieciocho años experimentó una especie de revelación intelectual, y durante los siguientes ocho años escribió una gran obra revolucionaria titulada *Tratado de la naturaleza humana.* Pasó totalmente inadvertida, y aún más incomprendida, tal y como él lo expresó, «nació muerta para la prensa». Cuando ya había cumplido los treinta años, trató de reescribirla dándole una nueva forma que la hiciera más asequible. El resultado fueron dos libros más breves: uno llamado *Investigación sobre el entendimiento humano,* y el otro *Investigación sobre los principios de la moral.* Apenas se les prestó más atención que a la obra anterior; y aparentemente se alejó de la filosofía. Habiendo cumplido ya cuarenta años escribió una historia de Gran Bretaña, que durante años ha sido considerada su obra principal —aún se le cita en libros de consulta como «David Hume: Historiador». En vida llegó a hacerse un nombre como economista: de hecho, actualmente se está prestando un interés especial a sus teorías monetarias. Y también fue un modesto hombre de estado. En la Guerra de Sucesión austriaca fue oficial del estado mayor en dos expediciones militares; y durante un tiempo, cumplidos ya los cincuenta años, fue secretario de la embajada británica en París —y más adelante, subsecretario de estado en Londres.

En los muchos ambientes en los que se movió fue siempre popular por su buen humor, así como por su ingenio. Tan raro era su don para la amistad que consiguió la casi imposible tarea de trabarla con su contemporáneo francés, Rousseau, que llegó a considerar la posibilidad de establecerse en Inglaterra sólo porque Hume estaba allí. En Francia se le conocía como «le bon David»; y en Edimburgo, la calle en la que vivió se llamó, y sigue llamándose, St. David's Street en su honor. A partir de esto último, tal vez sea irónico que escribiera en secreto su obra

maestra filosófica, una crítica profunda y radical de la religión natural, que no salió a la luz hasta después de su muerte. Murió en 1776, y su obra *Diálogos sobre la religión natural* se publicó en 1779. Algunas personas la consideran su mejor obra.

Hume es una figura extraordinariamente atractiva que debería considerarse igualmente como parte integrante del gran florecimiento intelectual que se dio en Edimburgo en el siglo dieciocho, conocido actualmente como «Ilustración escocesa». Con las figuras de David Hume, Adam Smith y James Boswell, la ilustración escocesa dio a la lengua inglesa sus más importantes filósofos, economistas y biógrafos, respectivamente. Y los tres se conocían. Adam Smith fue uno de los mejores amigos de Hume, y fue muy influido por él. Boswell tenía la intención de escribir la biografía de Hume, pero desgraciadamente no lo hizo.

Existe una gran bibliografía sobre Hume, y uno de los mejores libros es *Hume's intentions,* escrito por la persona que está conmigo para hablar de la filosofía de esta gran figura, el profesor John Passmore, de la Universidad Nacional de Australia.

DISCUSIÓN

MAGEE Siempre que Hume hacía una breve presentación de su filosofía, cosa que hizo en dos o tres ocasiones, daba una importancia especial al concepto de causalidad, la cuestión de cuál es la explicación de que un estado de cosas dé lugar o cause otro estado de cosas. Es una cuestión más importante y más interesante de lo que suele pensar la gente que no está habituada a la filosofía, porque la relación causa-efecto es lo que al parecer da cohesión al mundo. Hume consideraba que sus ideas al respecto eran la piedra angular de su filosofía, y de hecho, es por lo que más se le conoce hoy en día.

¿Puede decir cuál es el núcleo fundamental de su argumento acerca de este tema?

PASSMORE Tal vez sea mejor recurrir a un ejemplo concreto. Imaginemos un niño pequeño, muy listo, cuyos padres siempre le han dado juguetes suaves de algodón para que juegue con ellos. Un día su tío le regala una pelota de goma. El bebé la examina desde todos los ángulos, la huele, la chupa, la toca y después la deja caer. Aun después de toda su cuidadosa investigación no tiene ningún modo de saber que la pelota botará, en vez de caer suavemente sobre el suelo como sus otros juguetes. Este ejemplo sirve para ilustrar la primera afirmación de Hume. Por mucho que examinemos una cosa, insiste una y otra vez, no pode-

mos saber qué efectos producirá. Sólo podemos determinar sus consecuencias como resultado de las experiencias.

Imaginemos ahora al tío del niño que está mirando cómo su sobrino juega con el regalo. Cuando ve caer la pelota, espera que bote. Si le preguntamos qué es lo que hace que la pelota bote, contestará: «Mi sobrino la ha hecho caer.» O, si interpreta nuestra pregunta de un modo más abstracto, tal vez diga: «las pelotas de goma tienen la facultad de botar», o quizá, «hay una relación necesaria entre la caída de la pelota y el hecho de que bote». Estoy poniendo en boca del tío el lenguaje de Hume, pero es fácil traducirlo al lenguaje cotidiano. El tío diría que su sobrino había hecho botar la pelota al dejarla caer, que una de las *características* de las pelotas de goma es que botan cuando se las deja caer, que si se dejan caer, *deben* botar. Pero este cambio de expresión no afectaría al argumento de Hume.

Hume formula a continuación una pregunta profunda. ¿Qué experiencia ha tenido el tío que su sobrino no haya tenido? El tío hace uso de conceptos generales como «causa», «capacidad», «relación necesaria». Si no se trata de palabras vacías, deben guardar alguna relación con la experiencia. ¿Cuál es esa experiencia en este caso concreto? ¿En qué se diferencia la experiencia del tío de la de su sobrino?

La diferencia consiste, explica Hume, en un solo aspecto. A diferencia de su sobrino, el tío ha observado muchas veces la caída de una pelota de goma y su posterior rebote. En realidad, nunca se ha topado en su experiencia con el hecho de que una pelota de goma caiga sobre una superficie dura y no bote, o con el hecho de que una pelota de goma bote sin haber caído previamente. Utilizando la expresión de Hume, ha habido una «conexión constante» entre la caída de la pelota y el hecho de que botara.

Hasta aquí está claro. Parece que hemos encontrado una diferencia entre la experiencia del tío y la experiencia del sobrino. Pero Hume plantea aún otra pregunta. ¿De qué modo exactamente genera esta diferente experiencia conceptos como «causa», «capacidad», «relación necesaria»? Como ya sabemos, el tío ha visto muchas veces cómo una pelota de goma que cae bota, mientras que el sobrino sólo lo ha visto una vez. Sin embargo, el tío no ha visto nada que no haya visto su sobrino; sólo ha tenido la misma secuencia de experiencias más a menudo. Ambos ven una pelota que cae y después bota; nada más. Sin embargo, el tío cree que hay una relación necesaria entre el hecho de que la pelota caiga y el hecho de que bote. Esto no es algo que encuentra en su experiencia; su experiencia es exactamente la misma que la de su sobrino, sólo que se ha repetido en más ocasiones. Entonces, ¿de dónde procede la idea de una relación necesaria, de un vínculo causal, si no es de la observación directa?

La respuesta de Hume es que a pesar de que el hecho de experimen-

tar la misma secuencia de hechos en innumerables ocasiones no revele nada que no notáramos en la primera ocasión —un vínculo causal—, sí que influye de un modo muy especial en nuestra mente. *Nos crea la costumbre* de esperar que una pelota de goma bote cuando cae. Creer que A causa B, o que hay una relación necesaria entre A y B, o que A *hace* que suceda B, se reduce, pues, exclusivamente a lo siguiente: nuestras mentes están estructuradas de tal forma que, habiendo encontrado en nuestra experiencia que A y B van siempre unidos, encontramos A y esperamos que a continuación ocurra B; y cuando encontramos B suponemos que fue precedido de A. Nuestra experiencia nos crea la costumbre de esperar. Nuestra conciencia de este hábito es nuestra idea de la relación necesaria. Sin embargo, la proyectamos de forma errónea al mundo que nos rodea, suponiendo equivocadamente que percibimos la conexión necesaria en vez de sentirnos sencillamente impulsados a hacer deducciones particulares.

MAGEE Es una cuestión de una importancia tan significativa que me gustaría profundizar en ella. Parece que nos es imposible formarnos ningún concepto de un mundo ordenado sin la idea de que existan relaciones causales entre los acontecimientos. Pero cuando profundizamos en ello, encontramos que la relación causal no es algo que observemos realmente, ni siquiera algo que *podamos* observar. Podemos decir que el Hecho A *causa* el Hecho B, pero cuando estudiamos la situación vemos que lo que realmente observamos es que al Hecho A *le sigue* el Hecho B. No observamos una tercera entidad entre ellos, un vínculo causal. No podemos zanjar la discusión diciendo: «sabemos que el Hecho A es la causa del Hecho B porque B siempre sigue invariablemente a A». El día sigue siempre e invariablemente a la noche, y la noche sigue siempre e invariablemente al día, pero ninguno es la causa del otro. La conexión invariable no es lo mismo que la relación causal. Podría darse el caso, por pura coincidencia, de que cada vez que yo tosiera usted estornudara, pero mis toses no serían la causa de sus estornudos. De modo que tenemos este concepto indispensable de la causalidad en la base misma de nuestra concepción del mundo, y de nuestro modo de concebir nuestra propia experiencia, siendo incapaces de legitimarlo mediante la observación o la experimentación. No hay tampoco ningún modo de legitimarlo mediante la lógica, dado que es un concepto empírico, no lógico. Su fin es demostrarnos cómo se relacionan entre sí los sucesos materiales concretos en el mundo real, y, sin embargo, no se deriva de la observación del mundo ni puede legitimarse a través de ella. Esto es profundamente misterioso. Y al hacernos conscientes de ello, Hume plantea un poblema sobre el que aún no hay una solución totalmente aceptada. ¿Es esto una recapitulación adecuada de lo que estaba usted diciendo?

PASSMORE Sí. Por supuesto, algunos filósofos han tratado de contestar a Hume, utilizando argumentos que Hume ya había estudiado y rechazado en el *Tratado*. Algunos han argumentado, por citar un ejemplo, que una vez que hemos visto que una pelota de goma cae y bota a continuación, al menos, cuando hemos visto esto en varias ocasiones, sabemos que si dejamos caer la pelota siempre botará. Esto es porque la naturaleza es uniforme. ¿Pero qué sentido tiene decir que la naturaleza es uniforme? Sencillamente que las mismas causas siempre dan lugar a los mismos efectos. Y lo que Hume siempre ha cuestionado es que sepamos que esto sea efectivamente así. Decir que las mismas causas siempre deben tener los mismos efectos porque la naturaleza es uniforme no es más que decir, argumenta Hume, que deben tener los mismos efectos sólo porque deben tener los mismos efectos. Eso no nos lleva a ninguna parte.

MAGEE En otras palabras, explicar la relación causal alegando la uniformidad de la naturaleza es una forma indirecta de presuponer que la cuestión está demostrada.

PASSMORE Es cierto. Sus críticos no mejoran las cosas, añadiría Hume, si plantean tesis aún más débiles, argumentando que nuestra experiencia pasada al menos *hace muy probable* que en el futuro, como en el pasado, las pelotas de goma continúen botando. Los juicios probabilísticos, dice, siempre se basan en nuestra creencia en las uniformidades. Supongamos que le decimos a alguien, que padece una enfermedad muy grave, que es probable que muera antes de que acabe el año. Expresamos ese juicio porque en nuestra experiencia pasada hemos comprobado que gente como él, que padecía esa enfermedad, había muerto en un periodo de tiempo relativamente corto. Pero la tasa de mortalidad puede muy bien variar en el futuro. Nuestra experiencia pasada no demuestra más en este caso que en otros cómo va a ser nuestra experiencia futura, no asegura que esas muertes sigan siendo probables.

MAGEE Utilizó el mismo *tipo* de argumento que había utilizado acerca de la causalidad en otra cuestión fundamental, la existencia —y la continuidad— del Yo. Señaló que a pesar de que presupongamos que tenemos un yo, que tenemos un yo continuo, no podemos localizar este yo en la observación ni en la experiencia. Cuando reflexionamos, nos encontramos con pensamientos, sentimientos, recuerdos, emociones, etc., pero no encontramos otra entidad, un yo, que tenga todos estos pensamientos, sentimientos, etc. Es un hecho chocante, incluso desconcertante, ¿no es cierto?

PASSMORE Creo que habría que señalar que Hume no estaba en absoluto satisfecho con su teoría sobre la identidad personal. Nos lo dice explícitamente y ni siquiera se vuelve a referir a ella en sus obras posteriores. Como usted mismo ha señalado, siempre que se propone hacer una exposición breve de su producción filosófica, insiste especialmente en su teoría de la causalidad. De esto sí que estaba satisfecho. Había conseguido lo que se había propuesto. Estaba convencido de haber demostrado que había algo en el modo de funcionar de nuestras mentes que nos obligaba a creer que unas cosas están necesariamente relacionadas con otras, a pesar de que todas las experiencias que tenemos lo son de percepciones independientes —es decir, a pesar de que nunca experimentemos directamente ningún tipo de vínculo causal.

Utilizó una técnica parecida para explicar por qué creemos en la existencia continuada de los objetos físicos, en su identidad persistente, a pesar de que desaparecen de nuestra vista cada vez que cerramos los ojos. Cuando volvemos a abrirlos, lo que vemos es tan parecido a lo que vimos antes de cerrar los ojos que es como si los hubiéramos mantenido abiertos todo el tiempo; así, la imaginación nos induce a confundir lo que en realidad no es más que una secuencia de experiencias muy similares con una auténtica experiencia de la identidad.

Del mismo modo, explicó por qué creemos en la identidad continua de otras personas. En realidad, se trata de un caso especial de nuestra creencia en la identidad continua de los objetos físicos. Yo le vi ayer; le estoy viendo hoy otra vez. Tiene usted un aspecto muy parecido al de ayer, tan parecido que es como si le hubiera seguido viendo las veinticuatro horas. Como es de esperar, presupongo que es usted la misma persona que vi ayer y que ha continuado existiendo durante el tiempo en el que no le he visto, a pesar de que las percepciones que he tenido de usted han estado distantes en el tiempo, con una noche por medio, e incluso separadas en el espacio, entre su casa y este estudio de televisión.

Sin embargo, supongamos que comienzo a plantearme mi propia identidad, porque creo que soy la misma persona que era ayer. Hume nos ha dicho, como ha señalado usted, que cuando busco mi propia identidad examinando mi propia mente, lo único que encuentro es una percepción pasajera, pero ninguna clase de yo persistente. ¿Entonces por qué creo que soy la misma persona que ayer, que existe una especie de «Yo» persistente? Decir que lo que sucede es que, dado que las percepciones que tengo hoy son tan parecidas a las percepciones que tuve ayer, empiezo a confundir la gran similaridad con la identidad estricta, es presuponer que hay un tipo de «Yo» persistente que experimenta esta confusión. Pero de lo que se trata es precisamente de saber por qué creo que existe ese «Yo». Da la sensación de que sus técnicas sencillas se desmoronan en este punto. Esto le preocupa profundamente a

Hume, porque, como él mismo confiesa, había partido de la presunción de que mientras que no se saliera del tema de la mente y su modo de funcionar, no se vería atrapado en ninguna paradoja escéptica, que las dificultades surgirían sólo cuando tratara de salirse de su propia mente para estudiar la naturaleza y las relaciones que se dan en el mundo exterior. Pero vemos que se ha topado con problemas de difícil solución al tratar de explicar el funcionamiento de la mente misma.

MAGEE Su argumento acerca de la causalidad y su argumento acerca del Yo tienen un aspecto en común. En ambos dice: «He aquí un concepto que damos por garantizado: dado que se supone que describe cómo es efectivamente algo que hay en el mundo real, busquemos la experiencia, la observación de cómo son las cosas en el mundo en el que se basa ese concepto.» Y en ambos casos, cuando buscamos la base empírica del concepto, encontramos, ante nuestro asombro, que no existe. Entre sus otros objetivos, es como si Hume tratara de adaptar nuestro modo de pensar acerca del mundo a los hechos de la observación y la experiencia, en otras palabras, reconciliarlo con la evidencia de estos hechos. ¿Es esto lo que quería decir con el subtítulo de su *Tratado de la naturaleza humana,* en el que describía la obra como un «Intento de introducir el método experimental del razonamiento en las cuestiones morales»?

PASSMORE Utilizaba la expresión «cuestiones morales» en un sentido muy general. No sólo se aludía con ella a la filosofía moral y a lo que hoy llamaríamos «ciencia social» —teoría política, economía y política—, sino también a la psicología y a la lógica, disciplinas que concebía como una teoría sobre el funcionamiento de la mente durante el proceso del razonamiento. Incluso los principios de la crítica literaria eran para él «cuestiones morales». En cierto sentido, quería hacer de estos campos de investigación disciplinas «más científicas». Pero cuando habla de introducir el «método experimental» en ellas, no debemos pensar que trataba de convertirlas en lo que hoy llamaríamos ciencias experimentales. El «método experimental», para Hume, significa sencillamente un método que se basa en la experiencia. Cuando la gente comienza a discutir estas «cuestiones morales», dice, suelen hacer afirmaciones salvajes sin la más mínima evidencia real. Se basan en la elocuencia más que en la argumentación; predican, cuando lo que deberían hacer es examinar los hechos. Examinar los hechos, explica, es tan importante en la discusión de los temas morales como en las ciencias naturales. Este respeto por los hechos reales se encuentra en las obras socioeconómicas de Hume, tanto al hablar de la población de las antiguas ciudades como al hablar del comercio en el mundo moderno.

Aunque en algunas ocasiones se equivoca, desde nuestra perspectiva actual nunca es totalmente arbitrario.

MAGEE De modo que lo que está tratando de hacer es inculcar un respeto radicalmente nuevo por la realidad, por los hechos de la experiencia, y descalificar todo tipo de discurso sobre el mundo que no se base en los hechos. Y acentúa usted el hecho de que cuando habla de «introducir el método experimental del razonamiento» no se refiere a los experimentos, sino a la experiencia.

PASSMORE Sí, eso es. Es cierto que en determinadas ocasiones describe lo que pretenden ser experimentos, pero no son lo que un científico consideraría experimentos. Es interesante compararlo con su contemporáneo David Hartley. Ambos pretendían hacer con la mente humana lo que Newton había hecho con la física. Ambos se proponen conseguir ese fin con la ayuda de una teoría particular, la asociación de ideas, según la cual las ideas que no se relacionan entre sí de determinados modos, por ser similares entre ellas o por haber sido contiguas espacial o temporalmente dentro de nuestra experiencia, se unen automáticamente formando unidades complejas —asociación que funciona, utilizando la metáfora de Hume, como por una especie de gravedad. Sin embargo, Hartley ocupa un lugar importante en la historia de la psicología, mientras que Hume no. Su enfoque es en su mayor parte conceptual, analítico, filosófico, más que científico, en el sentido actual de esta palabra. Fue admirado por el fundador de la fenomenología, Husserl, precisamente por ser quien había demostrado que era posible investigar sobre la estructura de la mente sin recurrir a experimentos de laboratorio.

MAGEE Tras el planteamiento filosófico global de Hume hay una teoría del lenguaje y del significado. Lo que dice, en efecto, es que para que una palabra tenga sentido debe relacionarse con una idea específica; y si la idea es una idea acerca del mundo, entonces para que tenga un contenido real ha de derivarse de la experiencia. Desde este punto de vista, si se desea saber qué significa una palabra hay que buscar la experiencia de la que se deriva. Si no existe esa experiencia, la palabra no tiene ninguna significación empírica.

PASSMORE Así es. En un momento determinado, establece una distinción, que él considera fundamental, entre el pensamiento y el habla —en la que incluye también la escritura. *Pensamos* sólo cuando operamos con conceptos puros —aunque no siempre totalmente claros— que tienen su origen en la experiencia. Sin embargo, al hablar o al escribir podemos caer en expresiones vacías, que evidentemente desig-

David Hume (1711-1776)

nan conceptos, pero que en realidad no se refieren a nada en absoluto. Si alguien contesta que mediante una expresión determinada —por ejemplo «esencia»— se refiere efectivamente a un concepto, Hume responde: bien, ¿de qué experiencia real se deriva ese concepto? Y si no hay una respuesta a esa pregunta, Hume cree que puede concluir sin equivocarse que la expresión de que se trata no tiene sentido.

MAGEE Este enfoque le llevó a desarrollar algo que con el tiempo llegaría a conocerse como la «encrucijada de Hume». Decía que siempre que sometiéramos a un examen crítico cualquier conjunto de ideas, debíamos plantearnos a nosotros mismos dos preguntas fundamentales. Primera pregunta: «¿Se refieren estas ideas a cuestiones de hecho, en cuyo caso se basan en la observación y en la experiencia?» Segunda pregunta: «¿Se refieren a relaciones entre ideas, como ocurre, por ejemplo, en las matemáticas o en la lógica?» Si la respuesta a ambas preguntas es «No», debemos echar las ideas al fuego, pues no pueden contener nada más que sofismas e ilusión.

Fue un maravilloso aniquilador de basura intelectual, no sólo en filosofía y política, sino en la religión, e incluso en otros campos. ¿Cree que en la historia de la filosofía ésta es una de sus funciones más importantes, ser un destructor de ilusiones?

PASSMORE Estoy seguro de ello. Hay una ilusión determinada —al menos él así la concibe— que constantemente trata de desechar, y es que no podemos demostrar la verdad de la mayoría de las cosas en que creemos tan confiadamente. Los argumentos que utiliza aquí pueden hacerle parecer extremadamente escéptico. En un momento determinado, llega a afirmar que si seguimos el argumento filosófico hasta sus últimas consecuencias, terminaremos con una extinción total de la creencia y la evidencia.

Pero también argumenta que a cualquiera le es completamente imposible mantenerse constantemente en una posición totalmente escéptica. No porque haya nada ilógico en el escepticismo total —rechaza esos argumentos que tratan de demostrar que el escepticismo se contradice intelectualmente—, sino sencillamente porque los seres humanos son incapaces de vivir sin actuar o sin creer. No podemos *vivir* siendo totalmente escépticos.

Sin embargo, considera que es muy útil seguir el argumento escéptico hasta sus últimas consecuencias. Por motivos prácticos, al final quedamos en lo que él llama un «escepticismo mitigado». Reconociendo lo poco que se puede asegurar, nos liberaremos de cualquier tipo de dogmatismo, de esa actitud mental que en el siglo dieciocho llamaban «entusiasmo» y que hoy llamaríamos «fanatismo», uno de cuyos factores es la creencia de que hay verdades que se pueden establecer de for-

ma tal que cualquiera que no consiga reconocerlas debe de ser moralmente perverso y que, por lo tanto, puede ser exterminado justamente.

Además, Hume rechaza la posibilidad de elaborar grandes sistemas metafísicos. Si no podemos estar totalmente seguros de que el sol saldrá mañana, ¿cómo vamos a exponer verdades acerca del universo en su conjunto, y de sus orígenes? En su obra *Diálogos sobre la religión natural,* que usted mencionó antes, aplica esta línea de argumentación a la religión, tema que le interesaba profundamente. Ese tipo de creencias que él llama «supersticiones» son en realidad el principal enemigo contra el que orienta su filosofía. Cree que las supersticiones son peligrosas, mientras que las creencias de los filósofos son como máximo ridículas.

MAGEE ¿No sería cierto decir que el escepticismo de Hume no afecta tanto al mundo como a las facultades de la mente humana? No creo que usted dudara de la existencia de un mundo de objetos materiales independientes, en el espacio y en el tiempo, ni de que los movimientos de estos objetos materiales se interrelacionen causalmente, ni de que a través de los sentidos tengamos representaciones de ellos, ni de que esas representaciones estén dentro de nosotros y, sin embargo, nos den un dibujo más o menos fiable del mundo que nos rodea. Estoy seguro de que Hume creía en esta visión del mundo «de sentido común». Lo que no creía era que se pudiera demostrar racionalmente. Sencillamente, no podemos demostrar que nada de esto sea así. Sin embargo, hemos de asumir que así es, si es que queremos vivir en este mundo. No demostró cómo era el mundo, demostró cómo era la razón, y destruyó muchas de sus pretensiones. La demostración racional es inútil e ineficaz ante algunas de las realidades más elementales —eso era lo que quería demostrar... ¿Cree usted que realmente tenía dudas acerca de una visión del mundo «de sentido común»?

PASSMORE No lo creo, si se refiere a que no dudaba seriamente, por ejemplo, de la existencia de otras personas, en el sentido en que se pueden tener dudas acerca de si es posible evitar una guerra nuclear. Sin embargo, hay una tensión en su obra entre dos líneas de pensamiento: su creencia en la posibilidad de desarrollar una ciencia de la naturaleza humana y el escepticismo al que se ve conducido. La ciencia de la naturaleza, nos dice, se basará en dos cosas: la observación del funcionamiento de nuestra propia mente y la observación de otros seres humanos. Estas serán observaciones de personas que presupongamos que existen independientemente de nosotros y que actúan de modos que tengan efectos tanto en nosotros como en otros seres humanos. No duda, en el sentido estricto de la palabra dudar, que haya otras personas ni que sus acciones tengan efectos. Tendría que estar loco para ha-

cerlo. Lo que niega es que estas creencias puedan derivarse exclusivamente de procesos de deducción lógica. De hecho, para Hume la prueba estricta no desempeña ninguna función en la vida humana fuera de las matemáticas.

MAGEE Y no pensaba que las matemáticas, ni siquiera la física, fueran realmente tan importantes dentro de la vida humana ¿verdad?

PASSMORE A Hume le interesaban las matemáticas, especialmente la geometría, y en una ocasión se propuso escribir más sobre este tema. En lo que se refiere a la física, siempre habla con gran admiración de Newton, citándolo como ejemplo de lo que se puede conseguir mediante la razón. Sin embargo, está usted en lo cierto. Hume nos dice muy específicamente que la investigación realmente importante es la que se refiere a la teoría política, la teoría moral, la crítica literaria y la lógica —una palabra que utiliza en un sentido muy amplio, como ya he dicho, para referirse a la teoría del conocimiento humano, sobre lo que sucede cuando pensamos. Cualquier otra cosa —la física, por ejemplo— era para él, aunque importante, de segundo orden. Es más, incluso una física que esté bien fundamentada, afirma, ha de estar basada, preliminarmente, en una teoría adecuada del funcionamiento de la mente humana. «No hay una cuestión verdadera importante», asegura tajantemente, «que no esté comprendida en la ciencia del hombre». Desde su punto de vista, los seres humanos importaban más que ninguna otra cosa —los seres humanos luchadores, apasionados, a pesar de que era muy consciente de la ignorancia, la violencia y la superstición, los horrores y las locuras, que se exhibían en la historia de la humanidad. Muchos filósofos no han sido así en absoluto; han prestado toda su atención a grandes abstracciones, han descrito sus realidades definitivas, o tal vez se han ocupado de la «humanidad» como algo separado de usted y de mí.

MAGEE Supongo que se refiere a la Teoría de las Ideas de Platón, o al concepto de *Geist* en Hegel, o al Absoluto de Bradley —e incluso a cualquier filosofía en general sobre la naturaleza del Tiempo y del Espacio, por ejemplo.

PASSMORE Sí. Es cierto que la primera discusión larga que hay en el *Tratado* aborda el tema del Tiempo y del Espacio. Pero tiene una finalidad concreta al plantear este tema. Los teólogos habían argumentado que el Tiempo y el Espacio estaban tan llenos de misterios y de paradojas que era injusto hacer de ellos argumentos contra la teología. Hume se propuso demostrar que esto no era así, que las aparentes paradojas se podían resolver una vez que reconociéramos que el Espacio y el Tiem-

po no eran entidades misteriosas, sino sencillamente el orden particular en el que se nos presentan las percepciones. De modo que si decimos, tomando el mismo ejemplo de Hume, que «ocurren en el tiempo» cinco notas de una flauta, lo que estamos diciendo no es ni más ni menos que ocurren sucesivamente. Pero a pesar de que esta discusión sobre el Tiempo y el Espacio sea, como he dicho, bastante larga, sigue siendo cierto que desempeña un papel secundario en su gran empresa de construir una teoría válida de la mente humana.

MAGEE Otra cuestión importante que saca a relucir lo que acaba de decir es que en el famoso subtítulo que cité hace un momento, «Intento de introducir el método experimental del razonamiento en las cuestiones morales», es interesante no sólo la frase que siempre se ha comentado, es decir, «el método experimental del razonamiento», sino también la expresión «cuestiones morales». Lo que a David Hume le preocupaba era el ser humano.

PASSMORE Así es.

MAGEE En mi introducción a esta discusión, cuando mencioné el hecho de que Hume cambió el campo de la filosofía por el de la historia, dije deliberadamente que «aparentemente se alejó de la filosofía». No dije que realmente se apartara de ella. En parte porque tuve en cuenta que posteriormente escribió la obra *Diálogos sobre la religión natural,* y también sé que en su obra *Hume's intentions* usted explica que incluso aunque no hubiera escrito este libro, no hubiera habido ningún alejamiento de la filosofía porque, para Hume, su «filosofía» y su «historia» formaban parte de su preocupación por los asuntos humanos. Me gustaría que dijera algo más sobre esto.

PASSMORE El sentido tan estrecho que hoy en día tiene la palabra filosofía es muy moderno. Hay aún bastantes restos del sentido antiguo mucho más amplio de la palabra, según el cual cualquier investigación sistemática, especialmente si se refiere a la naturaleza del mundo, los seres humanos y la sociedad humana, es un tipo de filosofía. Pocos «doctores en filosofía» han estudiado filosofía en el sentido moderno y profesional de la palabra; nunca se les hubiera llamado para tratar de las cuestiones que estamos tratando en esta discusión. Hume hubiera admitido probablemente que había abandonado la metafísica —aun así no hay que olvidar que estaba trabajando en los *Diálogos*, pero no que había abandonado la filosofía.

MAGEE En cualquier caso, sí es cierto que a excepción de la obra *Diálogos,* abandonó lo que *nosotros* llamamos filosofía. Cuando hubo termi-

nado sus *Investigaciones*, no volvió a pensar —al menos, no publicó nada— sobre cuestiones como la causalidad y la identidad personal.

PASSMORE Tengo que decir que eso es cierto. Pero recordemos cuál era su situación. El *Tratado* había pasado totalmente desapercibido. En principio pensó que ello se debía tal vez a que era demasiado largo o demasiado denso. De modo que elaboró su primera *Investigación*. Pero aun así, no se produjo ninguna crítica que él considerara digna de tener en cuenta. Estaba convencido de que en general tenía razón. También hemos de tener en cuenta que consideraba lo que estaba haciendo como un paso preliminar para una obra detallada sobre «cuestiones morales». ¿Qué sentido hubiera tenido seguir trabajando en este paso preliminar si, a su juicio, nadie había hecho una crítica seria de sus obras, una crítica que le hubiera obligado a reconsiderar sus opiniones? Había llegado el momento de embarcarse en lo que para él eran temas verdaderamente importantes.

MAGEE Y las investigaciones verdaderamente importantes constituían lo que hoy llamaríamos «ciencias sociales», más que «filosofía».

PASSMORE Sólo si en esa clasificación general incluimos la historia, pues, como ya ha señalado usted, Hume se dio a conocer historiador. Pero, en su opinión, la historia no se separaba totalmente de la teoría social. Hume nos dice que en el primer libro del *Tratado* había completado todo lo necesario en el campo de la lógica. Se puede decir, en términos muy generales, que era su metodología de las ciencias sociales. O tal vez que esta obra preliminar le había servido para afilar los cuchillos; había llegado ya el momento de cortar. Es cierto que se apartó de la filosofía moral que compone su tercer libro del *Tratado*. Pero aun así, muchas de sus consideraciones volvían a ser las mismas: entonces tenía la teoría moral que necesitaba para proceder a su teorización, especialmente al ir desarrollándola en su *Investigación acerca de los principios de la moral*. Y una vez más careció de una crítica que tal vez le hubiera convencido de que debía reconsiderar sus planteamientos.

MAGEE Tras la principal preocupación de Hume por los asuntos humanos había una teoría —al menos una determinada concepción— de la naturaleza humana; ya se ha referido usted a ella hace unos instantes. ¿Puede decir algo más sobre ella?

PASSMORE Es una larga historia porque la mayor parte de su obra posterior a las *Investigaciones* es un estudio sobre la naturaleza humana en acción, la naturaleza humana en práctica. Una cosa que nunca dudó era que existía realmente una naturaleza humana. En este punto difería

de Locke. Locke se había preocupado sobre todo de liberarse de la idea del pecado original. Esto era fundamentalmente importante para Locke, porque además de filósofo fue un pensador religioso. Y había explicado que los seres humanos nacían con la mente como si fuera una hoja en blanco. En sus obras sobre educación, Locke sugiere que, utilizando la educación como método, podemos dar a los seres humanos la forma que deseemos. Muchos de los pensadores de la ilustración francesa aceptaron esta visión; concluyeron que la educación podía utilizarse para perfeccionar a la humanidad. Hume estaba muy lejos de creer que los seres humanos fueran totalmente moldeables y, por lo tanto, perfeccionables, mediante la educación o mediante el cambio social. Estaba convencido de que los seres humanos poseían por naturaleza pasiones particulares —cita como ejemplos el orgullo, el resentimiento ante las injurias, las pasiones sexuales— que eran constantes a lo largo de la historia de la humanidad. Unas sociedades consiguen frenar o fomentar estas pasiones mejor que otras. Pero las pasiones siguen existiendo.

MAGEE Su opinión de que la naturaleza humana es siempre esencialmente la misma se apoyaba en su conocimiento de la antigüedad —que era sorprendentemente amplio. Conocía profundamente la literatura y la historia de Grecia y de Roma, y una de las cosas que más le impresionaban era que el comportamiento humano había sido el mismo, hasta en un grado considerable de detalles, en aquellos lugares tan diferentes y en tiempos tan distantes, y en esos tipos de sociedad tan diversos, al que él observaba alrededor suyo en su propia época.

PASSMORE Sí. Le interesaban especialmente Tácito y Cicerón por lo que dijeron acerca de los seres humanos y de la sociedad humana. Pero su marco de referencia, especialmente en lo que se refiere a historiadores, aunque también a poetas como Ovidio, es muy amplio. Los escritores latinos le interesaban más que los griegos, como era común en su época. Pensaba que le enseñaban que las pasiones humanas no habían cambiado gran cosa desde los tiempos de los romanos; le proporcionaban pruebas de su firme creencia en la naturaleza humana. En cualquier caso, para él no era ésta una cuestión que precisara muchas pruebas; por el contrario, la consideraba obvia. Al fin y al cabo, llamó a su obra principal *Tratado sobre la naturaleza humana;* ese título presupone que los seres humanos tienen una naturaleza. En uno de sus ensayos, plantea la cuestión de si, como habían mantenido algunos teólogos, la naturaleza humana era totalmente corrupta, e incluso los actos más virtuosos eran en el fondo fruto de la vanidad y del amor propio; o si, como habían sostenido otros, era esencialmente similar a Dios. Como es habitual en él, rechaza ambas opiniones. La naturaleza humana, ex-

plica, no es ni totalmente corrupta —pensaba que las personas pueden ser verdaderamente benevolentes— ni tiene las características que se podría esperar de un semidiós. Pero Hume no cuestiona la existencia de la naturaleza humana. Lo que se plantea es cómo es la naturaleza humana, no si existe o no.

MAGEE Cuando observamos la obra de Hume desde nuestro actual punto de vista, nos sorprende la modernidad de gran parte de ella desde *nuestra* perspectiva. Por ejemplo, hemos hablado de su preocupación por el problema del Yo: parte de la filosofía más interesante que se ha desarrollado en Gran Bretaña durante los últimos cinco años trata de este tema, por ejemplo, uno de los libros de Bernard Williams titulado *Problems of the Self,* y uno de los de Karl Popper (en colaboración con J. C. Eccles) *The Self and Its Brain.* O por citar otro ejemplo, los científicos del siglo veinte se han sentido muy desconcertados, especialmente dentro del campo de la física cuántica, ante el problema de la presencia o la ausencia de relación causal: pues bien, es un problema cuya formulación clásica se encuentra en Hume. En los últimos años de la historia de la filosofía, como quien dice ayer, el principal representante del positivismo lógico en el mundo anglosajón, A. J. Ayer, insistía constantemente en que las principales doctrinas del positivismo lógico «se derivaban de Hume en gran medida». De manera que en nuestra época las ideas de Hume han sido de una importancia notable para la filosofía de nuestros contemporáneos.

Uno de los problemas que Hume apuntó y sobre el que se ha escrito mucho en el siglo veinte es el problema de la inducción. No lo hemos mencionado aún. ¿Puede decir algo al respecto? Tal vez se pueda formular el problema de la siguiente manera: en lo que se refiere a nuestra concepción del mundo, ¿qué justificación tenemos para fundamentar una conclusión universal partiendo de ejemplos particulares?

PASSMORE Es un tema muy relacionado a lo que dije antes acerca de la causalidad. Volvemos al ejemplo del niño y la pelota de goma. Supongamos que el niño deja caer la pelota el lunes, y también el martes, el miércoles, el jueves, tantas veces como queramos. Cada vez que lo hace, la pelota bota. En ese caso Hume admite que el niño llegará a pensar que la pelota botará siempre que la deje caer, o lo que es lo mismo (según Hume), llegará a *esperar* que la pelota bote. La única pregunta que cabe es cómo se crea esta idea. Es evidente que el niño no lo ha deducido de un principio a priori, una especie de axioma indudablemente seguro. No es sólo que el niño no conozca ningún principio de ese tipo; en realidad no existe ese tipo de principio. Los únicos principios axiomáticos que existen para Hume son los matemáticos. Y no podemos deducir de principios matemáticos nada de lo que Hume

llama «cuestiones de hecho», hechos como «todas las pelotas de goma botan» o «esa pelota va a botar», que nos dicen algo acerca de lo que verdaderamente sucede en el mundo.

MAGEE Muchos de nuestros filósofos contemporáneos contestarían que aunque no podamos demostrar estrictamente las conclusiones acerca de cuestiones de hecho, de la misma forma en que podemos demostrar las conclusiones matemáticas, es racional hacer lo que ellos llaman «deducciones inductivas», y decir, por ejemplo, que la próxima pelota de goma botará. ¿Qué diría Hume entonces?

PASSMORE Pediría a esos filósofos que expresaran esa deducción detalladamente. Si contestaran que el hecho de que la pelota botara respondía a un determinado principio científico general acerca de los cuerpos elásticos, su respuesta sería que nuestras razones para aceptar la proposición eran exactamente las mismas que aquéllas por las que esperábamos que la próxima pelota de goma botara. Nuestra pasada experiencia del comportamiento de los cuerpos elásticos ha hecho que surja en nosotros la previsión acerca de cómo se comportarán en ocasiones que aún no hemos experimentado. De manera que la pregunta general sigue siendo: ¿exactamente cómo justifica nuestra experiencia pasada una conclusión acerca del comportamiento futuro?

Si los defensores de la inducción se refieren a algún principio más general como el de la Uniformidad de la Naturaleza, querría saber qué motivos tenían para creer que ese principio era cierto. Y esos motivos no serían más que el hecho de que en el pasado nuestras previsiones no siempre habían resultado ser erróneas, diría Hume. ¿Cómo demuestra eso que en el futuro no vayan a resultar erróneas? Para Hume, los intentos de justificar las deducciones sobre las cuestiones de hecho, se reducen en último término a algo como: «Bien, la pelota botó cuando la dejé caer el lunes, el martes, el miércoles...», y esto, insiste una y otra vez, no nos da ninguna justificación lógica para creer que botará si la dejamos caer mañana.

Por supuesto, no niega ni por un instante que de hecho esperemos que la pelota bote mañana. Pero eso no se debe, en su opinión, a que algún argumento justifique el hecho de que efectivamente lo hagamos: esperamos que la pelota bote sólo porque forma parte de la naturaleza humana esperar que las cosas continúen sucediendo en el futuro como han sucedido en el pasado. Describe detalladamente por qué sucede así, qué mecanismos psicológicos intervienen. Admite que es cierto que los animales no hacen generalizaciones empíricas del tipo «siempre que mi amo me silba, es que me va a sacar de paseo». Pero nosotros tampoco, la mayor parte del tiempo. Sólo hacemos determinadas previsiones después de haber tenido determinadas experiencias. Dado que

algunos animales reaccionan del mismo modo, podemos atribuirles la capacidad de pensar y razonar.

MAGEE Eso le aparta enormemente de Descartes, que estaba convencido de que sólo los seres humanos tenían la facultad de pensar —para Descartes, los animales, cuando parecían estar pensando, sencillamente reaccionaban a estímulos de un modo mecánico. Pero, dejando de lado a Descartes, ¿no es cierto que la opinión más extendida hasta nuestros días es que los animales se basan en los instintos, mientras que los seres humanos razonan?

PASSMORE Hume opina de un modo muy diferente a Descartes: supone que es obvio que los animales pueden razonar —no matemáticamente, por supuesto, sino exactamente como razonamos en la vida cotidiana cuando oímos un determinado ruido y deducimos que viene el autobús. Piensa además que esto demuestra que esas deducciones no son el resultado de procesos lógicos elaborados, sino que se deben a mecanismos psicológicos sencillos. Describe la razón como «mecanismo maravilloso e ininteligible de nuestras almas» —«ininteligible» no en el sentido de que no podamos explicar lo que ocurre cuando deducimos, sino en el sentido de que no hay ninguna razón por la que nuestra mente funcione tal y como lo hace, creándonos previsiones a partir de sumas de experiencias. De modo que cuando Hume dice que los animales son mucho más racionales de lo que los filósofos han pensado, nos está diciendo a la vez que dependemos mucho más de los instintos de lo que nosotros mismos creemos.

Los seguidores de Hume han rechazado en general su enfoque psicológico. Han formulado la proposición de Hume de un modo mucho más sencillo: «No hay ningún modo válido de explicar que porque las cosas se hayan conjuntado de una determinada manera en el pasado, se vayan a conjuntar del mismo modo en el futuro.» Y eso lo dice Hume sin lugar a dudas, aunque no fue de ninguna manera *todo* lo que dijo.

MAGEE Lo más sorprendente de su argumento es que las leyes científicas se consideraban, y aún se consideran en nuestra época, formulaciones universales que se apoyaban en observaciones particulares, ejemplos o experimentos —y, como Hume ha demostrado, el vínculo lógico no se puede explicar. Hay un ejemplo muy claro de ello en la historia de la enseñanza de la filosofía misma. En los libros de texto sobre lógica que se utilizaron durante muchos años antes de la época de Hume, uno de los ejemplos más citados incluía la frase: «Todos los cisnes son blancos.» Y, por supuesto, durante literalmente miles de años todos los cisnes que cualquier europeo había visto —miles y miles de

ellos—, habían sido blancos sin ninguna excepción. Pero cuando los europeos descubrieron. Australia, comprobaron que también había cisnes negros. Es una ilustración maravillosa del hecho de que por muchos miles, o aun millones o billones, de veces que se observe una determinada cosa y se compruebe que es de una determinada manera, eso no quiere decir que la próxima vez vaya a ser de la misma forma. Ningún número finito de observaciones, por muy grande que sea, puede conllevar una conclusión lógica universal. Y por supuesto ninguna observación real que los humanos hagan o puedan hacer jamás en el mundo real puede repetirse más de un número finito de veces. Todas las leyes científicas son formulaciones universales, esto significa que no pueden derivarse lógicamente de las observaciones, que durante mucho tiempo se habían considerado la base de la ciencia. Este planteamiento era revolucionario, incluso me atrevería a decir que anárquico: para los primeros que comprendieron a Hume, era como si Hume estuviera destruyendo la base de la ciencia.

PASSMORE Habían supuesto que las conclusiones de Newton eran definitivas. Pero hoy en día los científicos mismos estarían de acuerdo en que las teorías científicas no son nunca totalmente definitivas. En principio, siempre pueden ser derribadas. Tratando de representar la antigua visión, los filósofos de la ciencia argumentaron durante un tiempo que Einstein no había hecho más que elaborar una teoría más amplia dentro de la cual la mecánica de Newton podía seguir considerándose correcta, suponiendo que se cumplieran determinadas condiciones. Pero no es así. Por mucho que la mecánica newtoniana siga siendo útil en muchas ocasiones, la teoría de la relatividad y la teoría newtoniana son totalmente opuestas en muchos sentidos. No se puede evitar la conclusión de que si Einstein tiene razón hay puntos en los que Newton se equivocaba. Y aún menos se puede reconciliar la química de Lavoisier con la anterior teoría de Phlogiston, o Darwin con Lamarck. Cuando la filosofía de Hume comenzó a estudiarse seriamente, después de pasar inadvertida durante más de un siglo, contribuyó a desarrollar esta actitud más moderna frente a la ciencia, que rechazaba su infalibilidad.

MAGEE No sé cómo se puede decir que la filosofía de Hume pasó inadvertida durante un siglo, si se tiene en cuenta su influencia sobre Kant. Inadvertida en Gran Bretaña, tal vez.

PASSMORE Es cierto que en Alemania Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, expresión con la que Kant se refería a su anterior creencia en que era posible elaborar una metafísica dogmática. Pero en los años que siguieron, se creyó que dado que Kant había contestado a

Hume, no había ninguna necesidad de volver a consultar a Hume. En Inglaterra, un kantiano, T. H. Green, emprendió la gran tarea de sacar la filosofía de Hume del olvido. Sin embargo, su principal objetivo era utilizar a Hume como arma contra el empirismo, exponiendo irónicamente que había reducido el empirismo al absurdo, demostrando que terminaba en un escepticismo total.

MAGEE Bertrand Russell, en su *Historia de la filosofía occidental,* afirma que en muchos sentidos aún no hemos ido más allá de Hume. La exposición que Russell hace de Hume trata los mismos problemas que usted y yo hemos tratado —la causalidad, la cuestión de si las leyes científicas se pueden fundamentar inductivamente, y los problemas del yo— y continúa diciendo que en cada una de esas áreas, Hume formuló problemas de una naturaleza fundamental que nadie ha resuelto satisfactoriamente hasta nuestros días. ¿Estaría usted de acuerdo con Russell en ello?

PASSMORE Me temo que aún tiene razón, a pesar de que vemos intentos de resolver los problemas planteados por Hume casi diariamente en la prensa. Por supuesto, es igualmente cierto que Platón planteó cuestiones muy fundamentales que ningún filósofo ha resuelto con una aprobación general. En filosofía es mucho más fácil hacer preguntas y plantear problemas que llegar a conclusiones universalmente aceptadas. Sin embargo, es necesario un gran talento para formular las preguntas verdaderamente fundamentales, ver los problemas básicos que se han ignorado anteriormente. Tanto Platón como Hume lo hicieron. En realidad, no tomar en serio las preguntas que realizaron —modificadas en cierto sentido por obras filosóficas posteriores— es no ser un filósofo.

MAGEE ¿Qué tipo de persona era Hume? Cuando leo su obra tengo la impresión de que fue un hombre de una gran humanidad, un gran atractivo. ¿Cree que fue así en su vida?

PASSMORE Su amigo el economista Adam Smith dijo en una ocasión que se acercaba a la perfección en la medida en que un ser humano podía acercarse a la perfección. Durante los últimos años, algunos biógrafos han estudiado su vida detalladamente. He de decir que no han encontrado ningún ejemplo de acción malintencionada o maliciosa. Tal vez sorprenda su ligera timidez. No es artificial. Tenía unas ideas acerca de la religión que no eran nada populares en la sociedad en la que vivía. Incluso entonces, eran sus amigos los que le pedían que fuera más prudente; fueron ellos los que le pidieron que los *Diálogos acerça de la religión natural* no se publicaran hasta después de su muerte. También es en

algunas ocasiones un poco orgulloso. Pero teniendo en cuenta las circunstancias, este defecto es fácil de perdonar; tenía que ser consciente de sus grandes facultades intelectuales.

Si tuviera el placer de asistir a una cena para filósofos en el paraíso, el filósofo junto al que me gustaría sentarme es David Hume, a pesar de que Platón, por ejemplo, es en mi opinión un filósofo mayor. Tenía una gran humanidad, no era en absoluto pretencioso, era a la vez ingenioso y serio. Cuando estaba a punto de morir, y sabiendo que se moría de una larga enfermedad intestinal, siguió recibiendo a sus amigos con su habitual jocosidad, hasta que la debilidad se lo impidió. Tenemos un testimonio de sus últimos días gracias a James Boswell. Sabiendo que Hume no creía en la inmortalidad, Boswell esperaba encontrarse con un hombre aterrorizado. Por el contrario, Hume mostraba una alegría y una serenidad que Boswell encontraba desconcertantes.

MAGEE Era un hombre de una gran categoría. Su estilo literario tuvo una gran influencia. Schopenhauer, uno de los grandes maestros de la prosa alemana, dijo que había tratado de escribir en alemán del modo en que Hume había escrito en inglés. Y Bertrand Russell, tal vez el mejor estilista de la filosofía de este siglo (Premio Nobel de Literatura), estaba conscientemente influenciado por Hume en su modo de escribir. Y también lo está A. J. Ayer, uno de los mejores escritores de filosofía de nuestros días.

PASSMORE Claridad y elegancia eran las cualidades que Hume valoraba. No eran de ninguna manera cualidades populares en su momento; he oído recientemente que se consideran «pasadas de moda». ¿No dijo Oscar Wilde en una ocasión que el que escriba de forma inteligible corre el riesgo de que le descubran? No es un riesgo que nuestros contemporáneos estén dispuestos a asumir, como lo hacen Russell y Ayer. Pero no se trata sólo de una cuestión de estilo en el sentido literario. Hume, y después de él Russell y Ayer —por no mencionar otros filósofos— desarrollaron en cierto sentido un modo británico de filosofar, que se puede reconocer desde su comienzo en Bacon y en Hobbes, o incluso antes en Guillermo de Ockham. Los filósofos de esta tradición tratan de ser claros, de ser críticos, de presentar argumentos, de prestar atención a lo que verdaderamente sucede en el mundo. No pretenden convencernos de que hay entidades trascendentes misteriosas. De hecho, hablan del menor número posible de entidades, y éstas, aseguran, se encuentran en la experiencia normal, o si no, en la experiencia más sofisticada de la ciencia. Es un modo relativamente modesto de filosofar, porque puede llegar a conclusiones bastante ajustadas a la opinión popular; especialmente no tratan de engrandecer al ser humano. Hume es tal vez el mejor ejemplo de esta postura.

MAGEE La propuesta filosófica de Hume plantea una dificultad básica que hemos de considerar antes de terminar nuestra discusión. Nos demuestra que la mayoría de las cosas que presuponemos son cosas que en realidad no conocemos, y nunca seremos capaces de conocer. También dice, con razón, que no podemos vivir sin aferrarnos a una gran cantidad de creencias, y actuar basándonos en ellas. Siendo así, ¿qué criterios hemos de adoptar para aceptar las creencias? Si el conocimiento es inalcanzable, ¿cómo podemos diferenciar qué tipo de visión es razonable aceptar y qué tipo de visión no es razonable aceptar?

PASSMORE Es una pregunta muy difícil. En un punto del *Tratado,* Hume promete decirnos exactamente qué diferencia hay entre lo que él llama «entusiasmo poético» y «convicción seria». Pero no cumple esa promesa. En su máximo escepticismo, escribe como si la única diferencia entre las dos fuera que, cuando estamos seriamente convencidos, nuestras ideas son más vivas, más fuertes de lo que son cuando estamos «sólo imaginando», como solemos decir. Pero en otras ocasiones, distingue entre el comportamiento del «sabio» y el comportamiento del «necio». El «sabio», dice entonces, rechazará todas las creencias que no respondan a relaciones constantes, por muy vivas y muy fuertes que sean. «Un sabio adecúa su creencia a la evidencia.» Al fin y al cabo, Hume era un valiente enemigo de lo que él llama «superstición» y tiene que dejarse algún margen para demostrar qué es lo que falla en las creencias supersticiosas —que, asegura, se suelen defender muy firmemente. El escéptico y el crítico son compañeros de cama muy incómodos.

En cualquier caso, por muy descontentos que estemos con lo que Hume dice sobre este tema, fue él quien señaló el problema que aún nos preocupa. Supongamos que estamos de acuerdo en que las leyes científicas no son demostrables de ninguna manera, o ni siquiera altamente probables. ¿Por qué es mejor confiar en lo que nos dicen los científicos, como siempre hacen los técnicos, que confiar en alguna idea absurda que defienda alguien desde una revista pseudocientífica de gran tirada? Es una pregunta cada vez más difícil de responder hoy en día, teniendo en cuenta que se publican diariamente en la prensa los desacuerdos que se dan entre los científicos, frecuentemente acerca de cuestiones de importancia vital.

MAGEE ¿Me permite dar un paso adelante y preguntarle cuál sería su propia respuesta a este problema?

PASSMORE No creo que haya ninguna respuesta simple a este problema. Pero una respuesta es que las hipótesis científicas están sujetas a un escrutinio estricto e inflexible, mientras que, por ejemplo, las enseñan-

zas del último sabio indio, no lo están. Esa es una razón para oponerse a la tendencia cada vez mayor entre los científicos a anunciar supuestos «descubrimientos» antes de que se hayan sometido a ese escrutinio; con ello se debilita la virtud característica de la ciencia, por lo que se ha institucionalizado la crítica. A este respecto, en la época de Hume, la ciencia estaba aún gestándose. Otro argumento es que los descubrimientos científicos se relacionan sistemáticamente entre sí; y tienen una gran coherencia. Su ejemplo de los cisnes negros no es muy típico. No fue una proposición científica, sino una observación ordinaria, de la vida cotidiana, el hecho de que los cisnes fueran blancos. Todos sabemos también que las diferentes variedades de una especie suelen diferir en color, como sucede en el caso de los conejos, o los perros. De manera que, aunque probablemente deshizo un simbolismo poético muy conocido, el hecho de que se descubrieran cisnes negros en Australia no fue en absoluto un reto para la ciencia, como lo hubiera sido el hecho de descubrir un cisne que respirara dióxido de carbono y expirara hidrógeno, o que no tuviera ninguna clase de DNA.

Tal vez no sea éste el lugar para profundizar en esta pregunta fascinante. Pero, obviamente, nada de lo que he dicho sugiere ni por un instante que las proposiciones científicas sean inalterables. Lo único que estoy tratando de expresar es que hay buenas razones para valorar seriamente las observaciones de los historiadores o de los humanistas, a pesar de que reconozcamos que suelen cometer errores. Y lo mismo se puede decir de guías de teléfono y los horarios de trenes.

MAGEE Tengo la impresión de que hoy en día la mayor parte de la gente, incluso las personas de más formación, consideran que la ciencia es un cuerpo de certezas seguras y demostradas, y presuponen que el crecimiento de la ciencia consiste en añadir nuevas certezas al conjunto de las que ya existen. Cualquiera que tenga esa concepción de la ciencia tiene una lección fundamental que aprender de Hume, ¿no es así? Y eso significa que Hume conserva aún en nuestros días, entre otras muchas cosas, la capacidad de desconcertar.

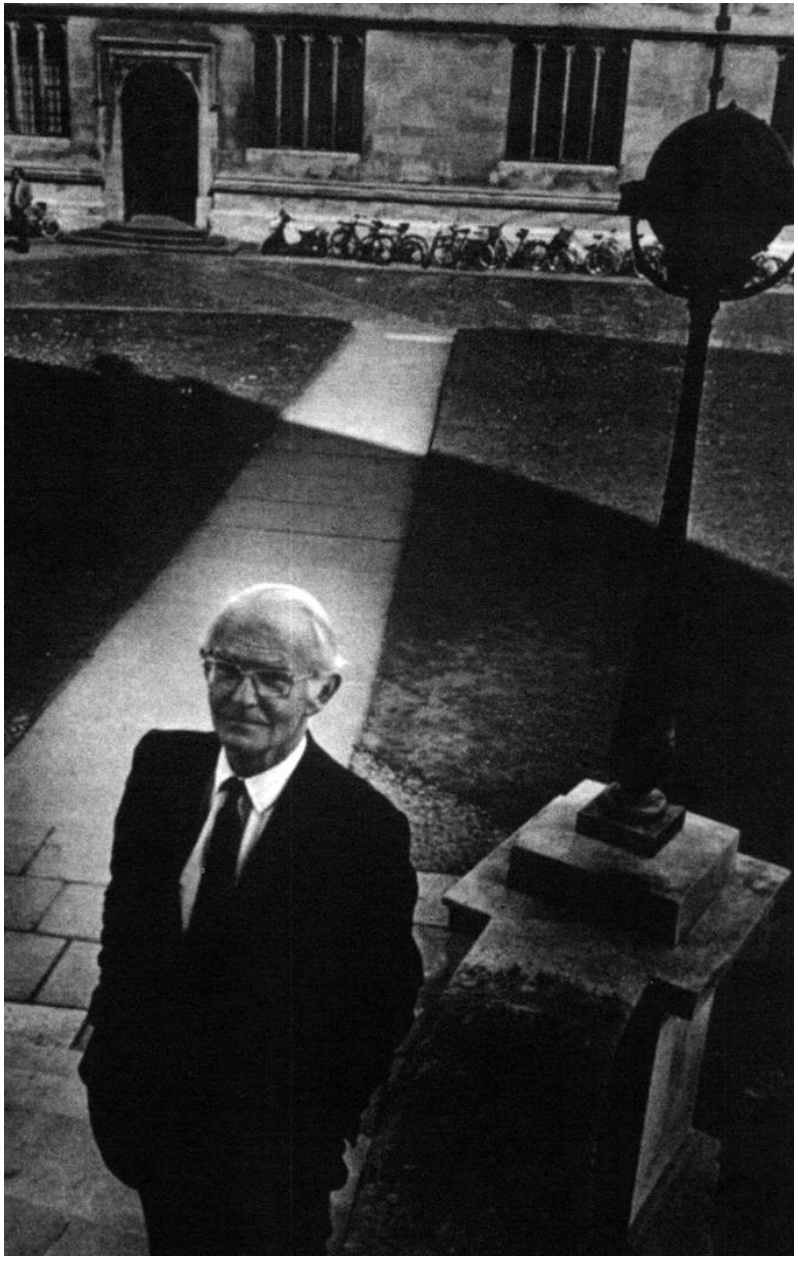
PASSMORE No cabe la menor duda; Hume es un pensador muy desconcertante. Es especialmente desconcertante para esa gran cantidad de personas, científicos o humanistas, que están totalmente convencidos de que la ciencia no da cabida a la imaginación —idea que se suele fomentar en las clases de ciencias en las escuelas. Estas personas piensan que si bien es necesaria una gran cantidad de imaginación para escribir una novela, pintar un cuadro o dirigir una película, la ciencia es una disciplina que consiste en observar lo que ocurre cuando se lleva a cabo un experimento, hacer cálculos basándose en esas observaciones controladas y elaborar una generalización científica. Esto, por supues-

to, es una tontería. No cabe la menor duda de que hay muchos científicos más bien poco imaginativos que realizan una actividad rutinaria. Pero también hay muchos novelistas, artistas, directores de cine poco imaginativos que realizan una actividad rutinaria. Cualquiera de los grandes descubrimientos, e incluso descubrimientos relativamente secundarios, requiere no sólo una experimentación y un análisis riguroso, sino también una gran imaginación. Al irse desarrollando el pensamiento de Hume en su *Tratado,* la imaginación, que en principio se define sencillamente como la capacidad de tener imágenes relativamente débiles en torno a ideas complejas que no hemos percibido realmente —relativamente débiles, es decir, en relación con la memoria— pasa a desempeñar una función cada vez más importante y creativa. Para Hume, hasta nuestras observaciones más ordinarias del mundo que nos rodea implican en último término el ejercicio de la imaginación. No percibimos el mundo de una forma exclusivamente pasiva; si así fuera, nos veríamos limitados a una mera secuencia de sensaciones. Percibimos las *cosas* como distintas de las sensaciones sólo porque nuestra imaginación está constantemente activa. De hecho, uno de los aspectos más inquietantes y fascinantes de la filosofía de Hume es la importancia que da a la imaginación, con que se sitúa en la línea de pensamiento actual según la cual no existe una diferencia absoluta entre lo que llamamos «hechos puros» y «teorías».

MAGEE Esta valoración de nuestro llamado «conocimiento» del mundo, y el lugar que deja para una nueva concepción, también puede ser liberador. Einstein dijo en una ocasión que nunca se hubiera atrevido a derribar la ciencia de Newton si no hubiera leído a Hume. Dos cosas se juntan aquí: el poder de desconcertar *profundamente* y el poder de liberar y estimular la imaginación. Leyendo la filosofía de Hume se consiguen hoy ambas cosas con la misma frescura que cuando escribió sus obras.

Kant

Diálogo con Geoffrey Warnock



INTRODUCCIÓN

MAGEE Durante varias generaciones se ha considerado a Immanuel Kant el filósofo más importante después de los antiguos griegos. Nació en la ciudad de Königsberg, Prusia, en 1724, y murió allí, cuando estaba a punto de cumplir los ochenta años, en 1804. Se han hecho muchos chistes acerca del hecho de que apenas salió de Königsberg, y nunca salió de su provincia natal en toda su vida —también a propósito de su extraordinaria puntualidad y de la absoluta monotonía de sus hábitos diarios, que llegaban hasta el extremo de que los habitantes de Königsberg podían poner los relojes en hora al verle pasar por delante de sus ventanas. No se casó, y aparentemente su vida careció de incidentes. Sin embargo, no fue tan cuadriculado como mi descripción haya podido sugerir: por el contrario, era sociable y simpático, elegante en el vestir e ingenioso en la conversación; y sus clases en la Universidad de Königsberg, donde fue profesor durante más de treinta años, eran famosas por su brillantez.

Sorprendentemente, Kant fue el primer gran filósofo de la era moderna que se dedicó a la enseñanza de la filosofía en la universidad. Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume no habían enseñado filosofía. Ni tampoco la gran mayoría de los filósofos importantes del siglo posterior a Kant, el siglo diecinueve: la excepción obvia es Hegel; pero Schopenhauer, Kierkegaard, Karl Marx, John Stuart Mill, Nietzsche no fueron filósofos académicos. De hecho, Nietzsche abandonó su condición de académico con el fin de dedicarse a la filosofía. En la era moderna, sólo al llegar al siglo veinte nos encontramos con que casi todos los filósofos importantes son académicos. La cuestión de si esta profesionalización es buena o no, es discutible —yo sospecho que es inevitable.

Pero volvamos al primero de los grandes profesores: a pesar de que sus obras de juventud, y las primeras obras de madurez le hicieron muy conocido, todas ellas, a excepción de unas cuantas, son hoy práctica-

mente desconocidas. Su fama se debe a una serie de publicaciones que no comenzó hasta los cincuenta y siete años, y que continuó hasta después de cumplidos los setenta. Nos hallamos ante un extraño espectáculo, el de un genio creativo de primera categoría que escribe todas sus obras importantes durante el final de su madurez y su vejez. Su obra maestra, *Crítica de la razón pura,* se publicó en 1781. En un primer momento no se comprendió bien, de modo que dos años después publicó una exposición de su principal argumento en un volumen separado y más breve, que se suele denominar *Prolegómena,* y a continuación hizo una nueva edición revisada de la *Crítica de la razón pura* en 1787. A ésta le siguió inmediatamente su segunda gran crítica, *Crítica de la razón práctica,* en 1788, y la tercera, *Crítica del juicio,* en 1790. Entretanto había publicado también, en 1785, un pequeño libro titulado *Principios fundamentales de la metafísica de la ética.* A pesar de este título poco atractivo, este libro ha tenido una inmensa influencia en la filosofía moral desde entonces.

Para hablar de la obra de Kant está conmigo un filósofo contemporáneo muy conocido, Sir Geoffrey Warnock, director del Hertford College, Oxford, y antiguo vicerrector de la Universidad de Oxford.

DISCUSIÓN

MAGEE Kant fue uno de los filósofos que elaboraron grandes sistemas en la filosofía moderna; y uno de los principales problemas con los que nos encontramos al tratar de explicar un sistema —precisamente porque todo en él se basa en lo anterior—, es cómo escoger el punto de partida para comenzar la explicación; cualquier cosa que escojamos presupone otra cosa. ¿Cuál cree usted que es el mejor punto para entrar en el sistema de Kant con el fin de explicarlo?

WARNOCK Sí que es un problema. Uno de los principales méritos de Kant es que tenía una gran facilidad para hacer que una inmensa cantidad de ideas encajaran de un modo sistemático y global. Pero para introducirnos en una discusión sobre Kant, creo que es importante comenzar de un modo no excesivamente técnico; por ejemplo, se le suele presentar como un filósofo que desarrolla una discusión entre las virtudes y los defectos del racionalismo y el empirismo, como una especie de árbitro filosófico, o como el filósofo que explica cómo son posibles los juicios sintéticos necesarios —o cuestiones aparentemente técnicas de este tipo. Son sin duda temas por los que Kant tenía un gran interés. Pero, como punto de partida creo que debemos remontarnos más lejos, a la preocupación más amplia y sencilla que verdaderamente dio lugar a estos otros problemas; y esta preocupación es, en mi opinión, el apa-

rente conflicto que se da entre los descubrimientos de las ciencias físicas de su época y nuestras convicciones éticas y religiosas fundamentales. Pensaba que existía al menos un conflicto aparente o una incoherencia en este tema.

MAGEE ¿En qué consistía este conflicto según él?

WARNOCK Creo que la razón principal y más importante del conflicto era que parecía existir en las ciencias físicas la presuposición —y de hecho Kant la consideraba una presuposición justificada y correctamente fundamentada— de que todo lo que ocurre está *determinado* por sucesos anteriores, que siempre existe una ley en base a la cual se puede decir que, dadas las condiciones previas, lo que ha ocurrido es lo único que *podía* haber ocurrido.

MAGEE Estamos hablando acerca de acontecimientos en el mundo natural, en el mundo físico...

WARNOCK ... en el mundo físico, sí. Pero, por supuesto, si pensamos en nuestra propia conducta, y especialmente en las situaciones morales en las que nos podemos encontrar, creemos que podemos (y cualquiera puede) actuar de diferentes maneras, que podemos hacer diferentes cosas, y por esa razón debemos aceptar la responsabilidad de lo que escojamos hacer. Este era uno de los problemas: Kant pensaba que esto se contradecía aparentemente con el presupuesto básico de la ciencia física.

MAGEE De manera que el problema es: ¿cómo es posible que, en un universo en el que las leyes científicas rigen los movimientos de todas las materias, la voluntad rija alguno de los movimientos de esos objetos materiales que son los cuerpos humanos?

WARNOCK Sí. También le preocupaba la cuestión de cómo encajaría la idea de Dios en un universo determinado mecánica y físicamente. Si, en principio, las explicaciones físicas pueden ser completas y exhaustivas, es como si Dios quedara fuera, como si no tuviera nada que hacer.

MAGEE. Kant no fue el primer filósofo, ni siquiera el primer gran filósofo que señaló estos problemas.

WARNOCK. No, en absoluto. Esos problemas habían sido una preocupación principal de los filósofos a lo largo del siglo dieciocho desde que se había producido el gran salto, por llamarlo de alguna manera,

en las ciencias físicas a finales del siglo diecisiete. Entre los empíricos, por ejemplo, Berkeley había tratado este tipo de problemas; y, entre los filósofos que se encuadran en la tradición continental de Kant, también lo hizo Leibniz. No, Kant no fue el primero.

MAGEE ¿Por qué le disgustaban tan profundamente los intentos que hicieron sus predecesores de resolver estos problemas?

WARNOCK Bueno, él pensaba —y creo que con razón—que sus predecesores habían tratado de resolver estos conflictos, o de ponerles fin, rebajando las pretensiones de las ciencias. Esto es especialmente cierto en el caso de Berkeley, y creo que es válido igualmente en el caso de Leibniz. Habían tratado de demostrar que los presupuestos básicos de los científicos no eran auténticamente *ciertos*, o en cualquier caso no lo eran definitivamente —de manera que se podía relegar a las ciencias físicas a un estatus inferior, y se les podía negar la pretensión de igualdad con la doctrina y el argumento metafísico. Kant pensaba que la historia demostraba que éste no era el mejor modo de proceder; más bien se podía decir que la balanza se inclinaba hacia el otro lado y que, por una parte, las ciencias físicas parecían avanzar suave y progresivamente, de triunfo en triunfo, que todo el mundo estaba de acuerdo en lo que se había establecido y lo que no, mientras que por otro lado la filosofía le parecía una especie de campo de batalla caótico. Ningún filósofo estaba de acuerdo en nada con otro filósofo, no se aceptaba ninguna doctrina durante más de unos pocos años hasta que otro la refutara, y así sucesivamente. Este era uno de los argumentos. Pero también pensaba —y creo que esto es más importante— que Hume en particular había planteado serias dudas acerca de la filosofía misma: había cuestionado si lo que los filósofos pretendían hacer era intelectualmente posible. Y Kant pensaba que el reto de Hume, si se puede llamar así, requería que los futuros filósofos se preguntaran a sí mismos, antes que nada, si lo que trataban de hacer era posible en principio.

MAGEE Una de sus observaciones más citadas es la de que Hume le despertó de su sueño dogmático. Supongo que es a esto a lo que se refiere.

WARNOCK Sí.

MAGEE ¿Qué fue ese despertar, es decir, *qué* le demostró Hume a Kant?

WARNOCK El problema, dicho en muy pocas palabras, es el siguiente: Hume, Leibniz y otros filósofos que habían tratado este tema, habían

Inmanuel Kant (1724-1804)

aceptado la opinión general de que las proposiciones se podían dividir en dos clases. Por un lado, se encuentra lo que se solía llamar «verdades de razón» (que Kant llamaba proposiciones analíticas) —las que son ciertas por definición, o ciertas en virtud del significado de sus términos. Ejemplos típicos son la proposición de que el cuadrado tiene cuatro lados o que una bicicleta tiene dos ruedas. Las proposiciones de esa clase, decían, se conocen a priori, es decir, independientemente de la experiencia y, por supuesto, son necesariamente ciertas. Por otro lado, hay proposiciones sustanciales e informativas, que nos dicen algo no implícito en los términos que empleamos; éstas, decían, son sin duda sustanciales e informativas, pero no pueden ser necesarias. Siempre eran proposiciones contingentes, podían ser o verdaderas o falsas, y se podía decidir sobre su verdad o falsedad sólo mediante la experiencia, la observación o el experimento. Hume decía —y Kant creía que con razón— que, *si ello era cierto,* la filosofía se hallaba en una difícil situación, porque, por un lado, no se presentaba como una ciencia empírica basada en la observación y el experimento, y, por otra parte, no estaba dispuesta a admitir que su tarea consistía exclusivamente en elaborar un conjunto de tautologías, en analizar los términos en los que hablamos y pensamos. Y la pregunta de Hume era la siguiente: aparte de estas dos cosas, ¿hay algo más que pueda hacer el filósofo?

MAGEE ¿No comprendía Hume, y después de él Kant, que el intento de dividir las proposiciones exhaustivamente en esas dos clases, creaba una serie de problemas, no sólo para la filosofía, sino también para las ciencias naturales, porque las leyes científicas totalmente generales también son proposiciones que no son ni analíticas ni totalmente fácticas? —no se puede llegar a ellas de un modo deductivo, mediante la lógica, ni se pueden demostrar mediante la experiencia. Tanto Hume como Kant lo consideraron un problema común a *todo* el conocimiento humano, ¿no es así?

WARNOCK Sí, creo que sí, pero reaccionaron de formas muy diferentes. Para Hume las ciencias podían entenderse como un cuerpo de hipótesis empíricas —aunque, por supuesto, sin la pretensión de demostrar que nada es necesariamente así y no de otra manera, y sin la pretensión de constituir un cuerpo de *conocimientos.* Sin embargo, la opinión de Kant era que esta creencia en una exhaustiva dicotomía de proposiciones era equivocada. No tenía ninguna duda de que debía de ser equivocada, porque, si bien se puede cuestionar la credibilidad de los *filósofos* al pretender plantear proposiciones a la vez sintéticas y necesarias —no sólo analíticas, pero tampoco contingentes—, pensaba que estaba perfectamente claro que las proposiciones de ese tipo eran comunes, por decirlo de alguna manera, en las ciencias naturales y en

las matemáticas. De manera que por muchas dudas que hubiera acerca de la filosofía, pensaba que había indudablemente proposiciones científicas y matemáticas que no eran analíticas, pero tampoco empíricas ni contingentes.

MAGEE En otras palabras, se trata de proposiciones que se refieren al mundo, pero que no pueden derivarse de la observación del mundo.

WARNOCK Sí —que se pueden determinar sencillamente mediante el argumento. Las llamaba «sintéticas a priori».

MAGEE ¿Si este tipo de proposiciones se refieren al mundo y, sin embargo, no se pueden deducir de él mediante ninguna observación o experiencia, cómo llegamos a ellas?

WARNOCK Evidentemente, ese es el problema principal. Aquí es necesario introducir una distinción a la que Kant daba una máxima importancia —la distinción entre lo que llamaba «las cosas en sí mismas», o el mundo como es «en sí mismo», y las «apariencias». Acerca de las cosas en sí mismas, Kant hubiera dicho que sencillamente no podemos exigir nada —es decir, las cosas en sí mismas son como son y no podemos hacer nada al respecto. Pero si pasamos al tema del mundo como lo experimentamos, como se presenta ante nosotros en tanto que objeto de la experiencia, al mundo de lo que él llamaba «apariencias», la situación es muy diferente, decía, porque hay determinadas condiciones que *cualquier* mundo debe satisfacer si es que de verdad es posible como objeto de la experiencia.

MAGEE Para nosotros.

WARNOCK Para nosotros, y es muy importante añadir que para cualquiera. Consideraba extremadamente importante el hecho de que el mundo sea —cualquier «mundo» *deba* ser— un objeto *común* de la experiencia de un conjunto indefinido de sujetos. Y si es que hay un mundo así, un mundo que pueda ser experimentado, comentado y conocido por una comunidad de sujetos, entonces, argumentaba, hay condiciones que debe satisfacer. De manera que podemos decir a priori que las «apariencias» deben satisfacer estas condiciones.

MAGEE ¿Sería correcto expresar lo que acaba de decir del siguiente modo? Lo que podemos experimentar, o percibir, o saber, debe de depender evidentemente de qué es lo que podamos experimentar, percibir o conocer, pero también debe de depender del mecanismo que po-

seamos para experimentar percibir y conocer. Y ese mecanismo no es más que materia contingente. Por utilizar un ejemplo moderno, somos capaces de interpretar las ondas electromagnéticas de unas frecuencias, pero no de otras: nuestros cuerpos son capaces de traducir su recepción de los reyos de luz a percepciones de lo que los rodean, pero no podemos hacer lo mismo con las ondas de la radio ni con los rayos X. Sin embargo, es fácil imaginar que hubiéramos podido ser capaces de captar la realidad de un modo muy diferente a como lo hacemos. Lo que Kant dice es que, siendo así, para que seamos capaces de percibir algo, nuestro mecanismo de percepción ha de ser sensible a ello. Esto no significa que no pueda existir nada más, pero significa que *nosotros* no podemos percibir, experimentar ni conocer nada más.

WARNOCK Yo lo expresaría de otra manera. En mi opinión, Kant no se metió en consideraciones puramente empíricas acerca de nuestro sistema sensorial, de nuestros ojos, oídos u otros órganos. Creo que trataba de decir algo más general que eso: que el concepto de sujeto de la experiencia, que se enfrenta con un mundo como objeto de la experimentación, implica que ese sujeto ha de tener algún tipo de capacidad sensorial, y algún tipo de capacidad intelectual y conceptual. Pero no se refería a que esa capacidad hubiera de ser de una determinada clase o de otra, excepto en un sentido muy general. No creo que le interesara el que nuestros ojos fueran diferentes de los de los cernícalos o los de los tejones, por ejemplo; su afirmación general era que un sujeto que experimente debe tener algún modo de percibir, alguna facultad de lo que él llamaba «intuición sensible».

MAGEE De modo que lo que quiere decir es que los sujetos que perciben, *en tanto que tales,* han de tener predisposiciones, y sólo serán capaces de experimentar lo que encaje en esas predisposiciones.

WARNOCK Sí, así es exactamente.

MAGEE Ningún filósofo había expresado antes esta idea, creo.

WARNOCK No, es algo totalmente nuevo. Hay determinados pasajes en Hume que parecen en cierto modo anticipaciones de Kant en este sentido —pasajes en los que describe cómo, partiendo de datos o «impresiones» de la experiencia, llegamos a formarnos nuestra imagen de los objetos del mundo. Pero Hume lo expuso exclusivamente como parte de su psicología empírica. La idea de que nos encontramos no sólo ante hechos acerca de la experiencia, sino ante condiciones necesarias de la misma *posibilidad* de la experiencia fue la contribución fundamental y verdaderamente original de Kant.

MAGEE ¿A qué nueva visión de la naturaleza del conocimiento humano le condujo esta idea?

WARNOCK Kant expuso su convicción de que, si se pensaba y razonaba lo suficiente, se podía llegar a determinar lo que él llamaba la Forma de cualquier experiencia imaginable. Dio a esta empresa el nombre de «Metafísica de la Naturaleza», o «Metafísica de la Experiencia». Pensaba que se podía delimitar y conocer cuál debía de ser la Forma de cualquier experiencia posible. Y ello daría lugar a un conjunto de proposiciones que evidentemente dirían algo acerca del mundo, porque dirían cuál sería su forma esencial, pero también expondrían algo necesario, que no podría ser de otra manera.

MAGEE Y dado que son posibles estas proposiciones, Leibniz y Hume se habían equivocado al insistir en que todas las proposiciones significativas debían ser o bien analíticas y a priori (verdaderas o falsas por la naturaleza de los términos empleados y de las reglas que rigen su uso, y, por tanto, congnoscibles antes de su realización externa) o sintéticas y a posteriori (verdaderas o falsas en función de cómo se observan las cosas en el mundo empírico y, por lo tanto, cognoscibles sólo después de su realización, porque su conocimiento depende de la experiencia). Nos encontramos ahora ante proposiciones de un tercer tipo, sintéticas y sin embargo a priori, que se refieren al mundo y, sin embargo, no se pueden justificar por la experiencia: verdaderas o falsas acerca del mundo, y sin embargo, cognoscibles por adelantado. ¿Puede dar ejemplos de proposiciones de esa clase?

WARNOCK Bueno, en términos muy generales, se dividen en dos grandes clases. En primer lugar, Kant habló de la llamada Forma de la Sensibilidad, o mejor, de las dos formas, Espacio y Tiempo. Explicó que estas dos se imponían en nuestra experiencia, en el mundo como objeto de la experiencia, por la naturaleza de nuestra sensibilidad.

MAGEE Lo siento, quiero interrumpirle aquí porque creo que esta idea es muy difícil de comprender para muchas personas. Kant explica que el espacio y el tiempo no caracterizan a las cosas como son en sí mismas...

WARNOCK Sí, así es...

MAGEE ... sino que son modos de experiencia inevitables para nosotros.

WARNOCK Exactamente.

MAGEE Así que, aunque sólo podamos experimentar el mundo dentro de esas dimensiones, no se puede decir que existan independientemente de nosotros ni de nuestra experiencia.

WARNOCK Efectivamente. Si se plantea la pregunta: «¿qué hay de la creación como es en sí misma, qué tipo de orden espacial y temporal refleja?», Kant diría: «Ese tema no es discutible.» Insiste en que lo único de lo que podemos hablar es del mundo, que es un objeto de la experiencia para nosotros, del mundo tal y como se nos presenta; pero la idea fundamental es que, de cualquier mundo concebible, sean cuales sean los objetos que contenga y los sucesos que en él tengan lugar, podemos decir que los objetos se extenderán en el espacio, y que los sucesos ocurrirán a la vez en el espacio y en una esencia temporal. Esto se debe cumplir en cualquier suceso posible. Y, por si esto no fuera suficiente, añade otro requisito controvertido: la especificación detallada de la forma del Espacio, afirma, la proporciona la geometría, y la del Tiempo, la aritmética. De esta manera es como la geometría y la aritmética son «posibles» —ambas son conjuntos de proposiciones que no son ni contingentes ni analíticos, sino «sintéticas a priori», y tienen ese carácter porque especifican las Formas de la experiencia —es decir, las condiciones de su posibilidad.

MAGEE Son cuerpos de conocimiento, y el conocimiento que nos proporcionan, nos lo proporcionan anticipándose a cualquier realización en la experiencia.

WARNOCK Bueno, eso es lo que él opina, sí. Pero supongo que es totalmente discutible el hecho de que los conceptos espaciales y temporales estén realmente limitados, del modo directo y simple que él sugiere, a la geometría y a la aritmética.

MAGEE Quiere decir que sigue siendo discutible en nuestros días.

WARNOCK Sí, totalmente.

MAGEE Dado un conjunto de proposiciones sintéticas a priori...

WARNOCK ¿Podría intervenir?... Iba a decir que las proposiciones sintéticas a priori de Kant se dividían en dos grandes clases. Hasta ahora sólo hemos tratado de una de ellas, las que expresan las formas de la Sensibilidad. Me gustaría hablar de la segunda. Pensaba que también había lo que él llamaba Formas del Entendimiento, o formas del pensamiento. Creo que el principio fundamental de este argumento es que cualquier mundo posible de la experiencia, cualquier mundo acerca del

que se puedan hacer juicios objetivos que (en ocasiones) se puedan comprobar, ha de ser necesariamente *ordenado* y predecible en algún sentido. Trata de demostrar que partiendo de estas bases podemos derivar, como condiciones de la posibilidad del Entendimiento, del conocimiento objetivo, el principio newtoniano del determinismo causal universal; y a continuación, también trata de demostrar que la ley de Newton de la conservación de la materia determina igualmenrte una condición de la posibilidad de la experiencia. Así que trata de introducir también la física —igual que trató de introducir las matemáticas en relación a las formas de la Sensibilidad, ahora trata de introducir los principios fundamentales de la ciencia física en relación a las Formas del Entendimiento. ¡Una empresa muy ambiciosa!

MAGEE Empezamos a tener las líneas generales del dibujo total del conocimiento humano, pero el dibujo es tan extenso que quiero detenerme aquí un instante para destacar algunos de sus elementos principales. Kant explica que dado que las percepciones y experiencias nos llegan a través de nuestro sistema sensorial y mental, nos llegan en formas que dependen de los sentidos y de la mente. No podemos acceder directamente a las cosas como son en sí mismas, con lo que se refiere a las cosas que no estén mediatizadas por las Formas de nuestra Sensibilidad y las Formas de nuestro Entendimiento.

WARNOCK Y no tendría sentido sugerir que pudiéramos hacerlo.

MAGEE Me alegro de que haya insistido en ello. Independientemente de qué Formas de Percepción tengamos, toda experiencia posible debe adaptarse a ellas para poder constituir una experiencia para nosotros.

WARNOCK Sí, exactamente.

MAGEE Parte del programa que Kant se plantea es desempeñar una profunda investigación acerca de la naturaleza de esas Formas. Si esa investigación es completa y eficaz, nos revelará cuáles son los límites del conocimiento. ¿Es así?

WARNOCK Sí.

MAGEE Y cualquier cosa que se salga de esos límites es sencillamente incognoscible para nosotros. Entre sus conclusiones está la de que cualquier mundo percibido por sujetos de la experimentación debe aparecer ordenado en las dimensiones del espacio y del tiempo, pero el espacio y el tiempo no tienen realidad independiente de esta ordena-

ción de las apariencias y, por lo tanto, ninguna realidad independiente de la experiencia; y lo mismo ocurre con las causas, es decir, los sucesos en semejante mundo deben aparecer causalmente interrelacionados, pero no tiene sentido hablar de conexiones causales independientes de la experiencia; ni de que esos hechos hagan posible el éxito de la ciencia, pues son los que hacen posible que tengamos un conocimiento general del mundo de la experiencia real y posible —y la ciencia trata exclusivamente acerca del mundo de la experiencia real y posible, no acerca del mundo como es en sí mismo. Todos los conceptos que pretenden relacionarse con cualquier cosa que pueda conocerse deben derivarse de la experiencia real o posible: de lo contrario, o bien son vacíos o bien no se pueden comprobar.

Todo ello tiene unas consecuencias radicales no sólo por lo que afirma, sino por lo que excluye, ¿no es así?

WARNOCK Sí, es cierto, y fundamentalmente cierto. El conocimiento para Kant se limita a la «experiencia posible»; y me resulta difícil creer que no fuera una especie de desencanto para él el haber llegado a esta conclusión. Por el modo en que emprende su investigación, da la impresión de que le hubiera gustado elaborar una fundamentación para la especulación teológica acerca de Dios y el alma, y la especulación metafísica acerca del cosmos; habiendo demostrado, piensa él, cómo las matemáticas y la ciencia constituyen cuerpos de conocimiento incuestionables, hubiera sido estupendo poder hacer lo mismo con la teología y la metafísica. Pero lo que se encuentra obligado a decir es que no puede haber una base de este tipo —lo único que podemos fundamentar es la «experiencia posible» y lo que pueda ser objeto de la experiencia posible. Y si tratamos de ir más allá, si tratamos de plantear preguntas acerca de cuáles son las características del cosmos independientemente de los límites de cualquier experiencia posible, o si tratamos de hablar de Dios y del alma, nuestra empresa está abocada al fracaso y es por principio vacía. Kant lo afirma, a pesar de lo que le disgustara llegar a esta conclusión.

MAGEE Aunque Kant explique que es imposible que sepamos si Dios existe o no, y si tenemos alma o no, él mismo creía que Dios existía y que teníamos alma, ¿no es cierto?

WARNOCK Sí, así es.

MAGEE Pero estaba seguro de que estas creencias eran objeto de una fe injustificada, no de un conocimiento posible. Aun así, ¿cómo —partiendo de sus premisas— puede considerar que el hablar sobre Dios o el alma sea inteligible? ¿Cómo es que no lo considera vacío?

WARNOCK Sí, es una buena pregunta, y en este sentido se muestra un poco falso, creo yo. Podría decirse que lo que hace es darle la vuelta a toda la cuestión de un modo muy interesante. En cualquier caso, algunos de sus predecesores habían supuesto que nuestras convicciones y actitudes morales necesitaban algún tipo de explicación metafísica, y trataron de exponerla en forma de teología y de ética filosófica; mientras que Kant termina exactamente del modo contrario. Dice que no sólo *tenemos derecho* a tener convicciones morales y religiosas —consideraba inevitable el hecho de que las tuviéramos—; expone además que estas convicciones deben conducirnos inevitablemente a doctrinas metafísicas no empíricas acerca de Dios y del alma. Sin embargo, si es que tienen algún tipo de fundamento, no puede ser otro que nuestras convicciones morales mismas —de manera que éstas son lo verdaderamente importante, mientras que la teología y la metafísica son una superestructura más bien delicada que parte de este fundamento.

MAGEE Me gustaría volver sobre esto de nuevo porque es muy importante y muy interesante. Kant dice lo siguiente: es un hecho innegable que la mayor parte de los seres humanos tenemos convicciones morales que nos resulta imposible ignorar aunque lo deseemos. Para que estas convicciones tengan validez e incluso significado —y para que los conceptos morales básicos como *bueno, malo, justo, injusto* tengan validez o significado— debemos tener un mínimo de libertad de elección. Debe de haber un espacio, un margen, por muy estrecho que sea, dentro del cual podamos ejercer nuestra voluntad. Pues si no lo hay —si no es cierto que *nunca* hayamos podido actuar de otro modo—, cualquier intento de una evaluación moral es inútil y carente de sentido. De manera que si los conceptos morales tienen algún significado en absoluto, debe existir algún grado de libertad. Y para que *eso* sea cierto, ha de haber al menos una parte de nuestro ser que sea independiente del mundo empírico de la materia en movimiento gobernado por las leyes científicas, pues debemos tener capacidad de mover algunos de los objetos materiales en ese mundo, es decir, nuestros cuerpos, «a voluntad». Sospecho que «libre», en el contexto de esta exposición, significa «no gobernado por las leyes científicas». Y nos vemos obligados a concluir que debemos tener espíritus o almas al menos parcialmente libres.

Entiendo el argumento perfectamente hasta este punto, y parece muy poderoso y verdaderamente convincente. ¿Pero cómo justifica Kant el salto gigante que da para pasar de esta conclusión a la existencia de Dios?

WARNOCK Para hablar de ello me temo que voy a tener que retroceder un poco. Hace un instante ha planteado la cuestión de que las con-

clusiones de Kant se presentan aproximadamente del siguiente modo: que cuando tratamos de hablar sobre Dios y el alma, nos encontramos con que lo que decimos no sólo no es demostrable de una forma empírica, ni a priori, sino que tampoco tiene significado. Creo que todavía no hemos dicho nada al respecto, pero en mi opinión es totalmente cierto y a Kant le costaba mucho admitirlo. Lo que dice acerca de sí mismo en relación a la teología y la religión es que había negado el conocimiento con el fin de dejar sitio a la fe —había demostrado por qué un tema objeto de la teología no es posible como objeto del conocimiento. Pero entonces, dice, nadie debe alarmarse por ello, porque todos hemos sabido siempre que es esencialmente una cuestión de fe. Pero, como muy bien ha señalado usted, se podría insistir en que sus argumentos habían sido más radicales que eso —no es sólo que cuando hablemos de Dios estemos diciendo cosas que sabemos que no son ciertas—; su argumento conduce aparentemente a la conclusión de que no sabemos lo que estamos diciendo, o que lo que estamos diciendo no significa realmente nada. Está claro que era muy reacio a llegar a esa conclusión. Lo que trata de decir es que lo único que ha hecho ha sido demostrar por qué no es objeto del conocimiento ni susceptible de demostración.

MAGEE Sí. Y supongo que lo que quiere decir es que si bien es supersticioso apoyarse en la fe en una cuestión sobre la que no podemos decidir, no es irracional adoptar una creencia en uno de los sentidos.

WARNOCK Exactamente.

MAGEE Al principio de esta discusión sugirió usted que el problema que indujo a Kant a su empresa filosófica fue el aparente conflicto entre la física newtoniana y la existencia de la ética. ¿Cómo trató de resolver este problema, teniendo en cuenta lo que hemos dicho hasta ahora?

WARNOCK Lo resolvió, incluso bajo su punto de vista, de un modo muy limitado, creo —en mi opinión, él mismo era muy consciente de ello. Lo que él diría es que aclarando la distinción entre el mundo como apariencia, como objeto de la experiencia, y el mundo de las cosas en sí mismas, le sería posible decir que, por un lado, hay un mundo de apariencias, y las ciencias físicas en principio nos dan toda la verdad acerca de él —pues él creía que en efecto así era. No tenía ninguna duda de que la teoría de Newton fuera absolutamente correcta, ni de que la descripción que los físicos hacían del mundo como objeto de experiencia posible fuera esencialmente correcta y pudiera ser exhausti-

va. Pero, dice, no debemos olvidar que estamos hablando del mundo de las apariencias. Y está, por otra parte, la cuestión de las cosas en sí mismas; y también hay un margen, por decirlo de alguna manera, para otro tipo de conceptos: la libertad, la actividad racional, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, el alma —hay un margen para estos conceptos, no en el mundo de la apariencia, sino fuera de él. Evidentemente, veía que partiendo de sus propios principios, tendría que decir que estos temas no podían ser objeto del conocimiento. Si le hubiéramos preguntado: «¿Sabe si existe la libertad?», habría contestado tajantemente: «No, no lo sé. Lo único que sé es que hay un margen para esa posibilidad.» Nada más.

MAGEE Pero también habría contestado que no podía evitar *creer* que existía la libertad.

WARNOCK Ah, sí, seguro, lo habría dicho.

MAGEE Desde este punto de vista, la ética nos llega desde fuera del mundo de la experiencia posible. ¿Tiene Kant alguna idea de cuál es su procedencia? ¿De dónde la obtenemos?

WARNOCK Su respuesta, breve y poco indicativa, es que procedía de la razón. Pero la forma en que separa los conceptos morales del mundo, le crea evidentemente una gran cantidad de problemas que en realidad apenas afronta seriamente. Por ejemplo, si decimos que la voluntad, el pensamiento moral y la conciencia moral en general, operan de alguna manera fuera del mundo de las apariencias, uno de los problemas obvios con los que nos encontramos es el de cómo se reflejan en el mundo real que experimentamos la voluntad, la decisión y el pensamiento moral. ¿Cómo pueden influir? Da la impresión de que ha separado la voluntad y el mundo tan radicalmente que si bien ha dado un margen para la existencia de pensamiento moral y religioso, ha hecho que sea imposible que intervengan en lo que realmente sucede. Esto es una dificultad importante que, en mi opinión, no afronta verdaderamente.

MAGEE Creo que la enumeración de las principales conclusiones de su filosofía moral facilitaría la comprensión del problema. No es posible en el breve espacio que nos queda entrar en los argumentos que le llevaron a ellas. Pero nos ayudaría a comprender mejor su filosofía el conocer algunas de sus conclusiones.

WARNOCK Creo que se puede decir algo muy interesante acerca de ello, y muy brevemente. Lo que trata de hacer en su filosofía moral es

extraer del concepto de la racionalidad los principios esenciales de la moralidad. Lo esencial acerca de cualquier agente sobre el que se pueda hablar o pensar bajo el punto de vista de la moralidad es que debe ser racional, capaz de buscar razones a favor o en contra de hacer esto o aquello, y por lo tanto con voluntad. Kant trata de argumentar que los requisitos esenciales de la moralidad se encuentran en el mismo concepto de racionalidad —que cualquier ser racional debe concebirlos como obligatorios, a priori. Esencialmente, trata de demostrar que una comunidad de seres racionales puede adoptar universal y racionalmente sólo un conjunto de principios de acción que corresponda a nuestros principios de moralidad.

MAGEE Y de ahí se deriva su famoso Imperativo Categórico que le pido que formule.

WARNOCK «Actúa siempre de acuerdo con las máximas que pueden ser y tener la validez de un principio universal.» La idea es que si como ser racional no podemos desear (coherentemente) que una «máxima» se convierta en ley universal —es decir, que todos la adopten por igual— la regla moral no puede aceptar esa máxima; una regla moral aceptable racionalmente ha de ser tal que todos puedan adoptarla. Opina que lo que la moralidad nos impone son condiciones sobre la conducta, que requieren el asentimiento de cualquier comunidad posible de criaturas racionales; y sostiene además, tratando de demostrarlo, que no hay más que un conjunto determinado de condiciones que pasen el test de la aceptabilidad racional, por llamarlo de alguna manera. Eso es lo que trata de hacer, en líneas muy generales.

MAGEE La filosofía de Kant es tremendamente difícil de comprender en un primer contacto, y supongo que algunas de las personas que están siguiendo nuestra discusión están experimentando esa dificultad en este momento. Un factor fundamental de esta dificultad es su opinión de que nos es sencillamente imposible conocer cómo son las cosas en sí mismas —es como si nuestras propias limitaciones nos apartaran de ellas, y estas limitaciones son en parte las de nuestras formas de sensibilidad dependientes del sujeto (y esto quiere decir dependientes de nosotros), en las que se incluyen el espacio y el tiempo. Tal vez sea útil decirles a las personas que tengan dificultad para comprender esto: «Estas ideas ya le son a usted familiares dentro de otros contextos. Muchas personas religiosas han creído siempre cosas parecidas, y usted ya lo sabe, aunque no sea religioso. Estas personas siempre han creído que este mundo de nuestra experiencia no es más que un mundo de apariencias, y que lo que podríamos llamar realidad *real,* donde reside todo el significado permanente, está fuera de este mundo —y esto sig-

nifica, entre otras cosas, fuera del espacio y del tiempo. Lo que Kant trata de hacer como filósofo es llegar a estas ideas mediante un argumento estrictamente racional.» ¿Cree que es útil decir esto o cree que no sirve más que para complicar las cosas?

WARNOCK No, no creo que las complique en absoluto. Y se podría aclarar también exponiéndolo del siguiente modo: consideremos la pregunta —y no la rechacemos por el hecho de que parezca excesivamente hipotética y tal vez absurda— de qué tipo de seres tendríamos que ser para poder conocer las cosas como son «en sí mismas», es decir, para trascender «las fronteras de los sentidos» y las limitaciones de la experiencia posible. Creo que la única respuesta que obtendríamos de Kant es que tendríamos que ser Dios. Ello supondría conocer las cosas en cierto sentido de un modo intemporal, sin un punto de vista en el espacio o ningún otro tipo de limitaciones espaciales, sin limitaciones sensoriales especiales en el modo de conocimiento, y, por supuesto sin pensar en francés, inglés ni en ningún otro idioma, ni siquiera en ninguna forma conceptual en absoluto. Nuestro conocimiento del universo se liberaría totalmente de cualquiera de estas limitaciones. Y si preguntamos: «¿Qué tendría que ser yo para que esto fuera así?», la única respuesta es: Tendría que ser Dios».

MAGEE Uno de los rasgos más sorprendentes de la filosofía de Kant es que a pesar de que tiene una gran formación física y matemática, de que sobresale dentro de la tradición de la filosofía que se basa en la ciencia y las matemáticas desarrollada por Descartes, Leibniz, Lock y Hume, y de que se atiene estrictamente a sus reglas —es decir, se basa exclusivamente en el razonamiento, apela a criterios racionales, rechazando cualquier referencia a la fe o a la revelación— llega a conclusiones que están de acuerdo, no sólo con la religión, sino con las expresiones más místicas de la creencia religiosa, tanto occidentales como orientales.

WARNOCK Bueno, sí, excepto por el hecho incómodo que mencioné antes —el hecho de que se ve obligado a decir que todo discurso sobre estos temas es ininteligible para nosotros. No sabemos realmente lo que queremos decir. Y es una proposición que los teólogos han aceptado muy tímidamente —a pesar de que Kant se declara su aliado.

MAGEE Hasta hace poco. ¿No se podría decir que hoy en día muchos teólogos lo aceptan?

WARNOCK Tal vez sí.

MAGEE Al margen de la dificultad de su pensamiento en sí, otro problema que encontramos en Kant es el estilo de su prosa. Hay grandes filósofos —Platón, Hume, Schopenhauer— que son a la vez fantásticos escritores. Pero ni el mejor amigo de Kant podría decir lo mismo de él. Todos consideran que su estilo es difícil; casi siempre es oscuro, y en ocasiones roza lo impenetrable. ¿Por qué escribía tan mal?

WARNOCK Creo que hay tres cosas que decir. En parte se debe al hecho que mencionó justo al principio, era académico de profesión; es cierto que escribe en un estilo muy academicista, con un uso muy abundante de terminología técnica y de jerga para elaborar dicotomías y tablas, en lo que él llamaba estilo «arquitectónico»: todo ello es muy académico. Pero otro aspecto que no debemos olvidar acerca de las *Críticas* —y esto también tiene que ver con algo que mencionó al principio— es que en el momento en el que comenzó a escribir sus obras maestras, o al menos lo que esperaba que serían sus obras maestras, tenía casi sesenta años, y le preocupaba el hecho de que podía morir antes de que hubiera terminado. No hay ninguna duda, esos miles de páginas escritos entre los sesenta y setenta años se escribieron extraordinariamente deprisa. Tenía prisa, y creo que eso tiene mucho que ver con la dificultad e incluso casi la impenetrabilidad de su obra.

MAGEE Hace dos mil años la esperanza de vida era tan inferior a la actual que era totalmente normal que un hombre de la edad de Kant pensara que iba a morir pronto.

WARNOCK Es cierto, la prisa que tenía era lógica. Otro aspecto importante —aunque menos obvio— es el hecho de que escribiera en alemán, que por aquel entonces seguía siendo algo extraño en un hombre culto. El alemán aún no se había aceptado como lengua apropiada para un uso académico y de cultura. Ahí tenemos el caso de Leibniz, por ejemplo —no creo que Leibniz escribiera ninguna obra importante en alemán.

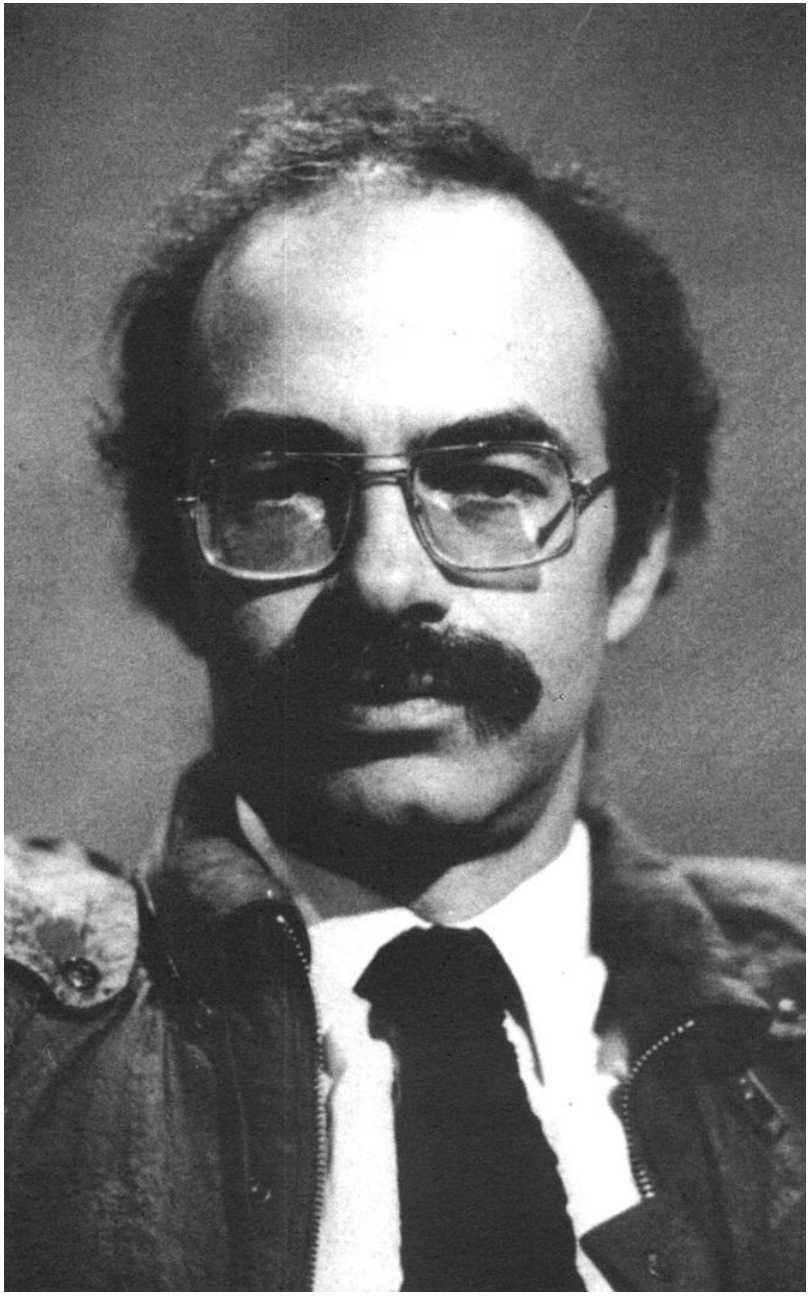
MAGEE Escribía siempre en latín o en francés.

WARNOCK En latín o en francés, sí. Y el resultado es que no había un estilo establecido ni una tradición de prosa académica o culta en alemán que Kant pudiera adoptar. Berkeley y Hume, por ejemplo, se encontraron en una situación muy diferente —en su época, el inglés se había convertido en una lengua muy flexible, y asentada como lengua culta. Y supongo que eso debió de ser un problema para Kant. No tenía buenos modelos que seguir en la lengua en la que escribía.

MAGEE La dificultad innecesaria del estilo de Kant constituye una tragedia intelectual porque pone un obstáculo, para muchos insuperable, en la comprensión del filósofo moderno tal vez más importante. Y eso supone que su obra, incluso doscientos años después, sigue siendo un terreno desconocido para casi todas las personas cultas... Dije al principio que los estudiosos de la filosofía lo consideran el filósofo más grande desde los griegos. ¿Por qué está tan bien considerado?

WARNOCK Yo mencionaría dos cualidades para justificar la gran posición que ocupa en la historia de la filosofía. Creo que fue extraordinariamente *profundo,* en el sentido de que fue capaz de ver un problema intelectual en algo que hasta entonces se había considerado poco importante. Tenía una capacidad extraordinaria para ver dónde estaban los problemas —y ese es uno de los dones filosóficos más grandes y fundamentales que se pueden tener—, era capaz de reconocer que había un problema donde nadie más lo veía. Y la otra cualidad —y esto tal vez tenga relación con su profesionalismo académico— es que tenía una gran capacidad para relacionar entre sí todos sus argumentos, para ver cómo encajaban, cómo lo que dice sobre un determinado tema puede repercutir en lo que ha dicho en algún otro lugar acerca de otra cosa. Era muy concienzudo, y muy metódico en ese sentido; no hay nada de desorden, descuido ni improvisación en su obra. Da la sensación de que toda su gran producción está bajo control. Tengo que decir que hace que escritores como Locke y Berkeley, incluso Hume, parezcan amateurs, a pesar de que fueron sin duda excelentes.

Hegel y Marx
Diálogo con Peter Singer



INTRODUCCIÓN

MAGEE Pocos filósofos han influido tanto en el mundo como Hegel —tanto directamente, mediante su influencia en el nacionalismo alemán, como indirectamente, a través de la obra de su discípulo más famoso, Karl Marx (con cuyo nombre aún se definen muchos gobiernos actualmente). Si queremos conocer las consecuencias prácticas de las ideas de Hegel no tenemos más que echar un vistazo a nuestro alrededor. La influencia de Hegel en la filosofía misma fue también muy grande: se ha llegado a decir que la historia de la filosofía a partir de Hegel se puede considerar una sucesión de reacciones contra su obra.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart en 1770. Se dedicó a la enseñanza durante la mayor parte de su vida, y con el tiempo llegó a ser profesor de Filosofía en Heidelberg y posteriormente en Berlín. Tardó en darse a conocer como filósofo, pero en el momento de su muerte, en 1831, era la figura más importante de la filosofía en Alemania. Los títulos de algunas de sus obras más importantes son *Fenomenología de la mente, Filosofía del derecho, Ciencia de la lógica* y *Filosofía de la historia.*

Hegel tuvo varios seguidores que llegaron a ser famosos por sí mismos; sin duda el más importante de todos es Karl Marx. Marx nació en la localidad de Trier, en Alemania, en 1818, y en su etapa de joven estudiante de filosofía formó parte del grupo conocido como «jóvenes hegelianos». No se hizo socialista hasta pasados los veinte años, cuando comenzó a desarrollar esa mezcla rica y muy original de filosofía alemana, política francesa y economía británica que es el marxismo. Junto con un joven industrial adinerado, Friedrich Engels, escribió el *Manifiesto comunista* en 1848. La posterior colaboración entre Marx y Engels es tal vez la más trascendental dentro de la historia de las ideas. Engels mantuvo a Marx durante la mayor parte de su vida para que pudiera escribir; Marx pasó casi toda su vida en el exilio a causa de sus ac-

tividades políticas: a los treinta y un años se fue a vivir a Londres, y permaneció allí hasta su muerte en 1883. Su tumba está en el cementerio de Highgate. Durante muchos años preparó sus obras en la sala de lectura del Museo Británico, y fue allí donde escribió su obra maestra *Das kapital,* publicada en 1867.

El marxismo no es exactamente filosofía en el sentido más habitual del término, pero hay obviamente un componente filosófico muy importante en él, y ese componente es hegeliano. En esta discusión pretendo dedicar la mayor parte del tiempo a Hegel, y demostrar después cómo algunas de las ideas más importantes de las que hayamos hablado se integran en el marxismo. Para ello está conmigo alguien que ha escrito introducciones excelentes a las obras de ambos filósofos: Peter Singer, Profesor de Filosofía en la Universidad de Monash, en Melbourne, Australia.

DISCUSIÓN

MAGEE Se suele considerar a Hegel el filósofo más difícil de leer y de comprender de todos los grandes filósofos, pero su pequeño libro sobre él tiene la extraordinaria virtud de hacer asequibles algunas de sus ideas más importantes, y espero que consigamos lo mismo en esta discusión. ¿Cuál cree usted que es el mejor aspecto para comenzar?

SINGER Empiezo con *Filosofía de la historia,* porque la explicación que Hegel hace de la Historia es muy concreta. La dificultad de la obra de Hegel se debe en parte a que es muy abstracta. Pero la obra *Filosofía de la historia,* precisamente porque trata de acontecimientos históricos específicos, es un punto de partida que facilita la entrada a las partes más abstractas de su filosofía.

MAGEE Y nos encontramos ya ante un punto de partida diferente dentro del ámbito de la filosofía occidental: ninguno de los grandes filósofos anteriores a Hegel había considerado la historia, o la filosofía de la historia, tan importante. Tal vez se pueda hacer la excepción de Hume, teniendo en cuenta que escribió una *Historia de Inglaterra,* pero Hume no escribió nada acerca de la filosofía de la historia tal y como hoy la entendemos.

SINGER Sí, es un punto de partida diferente. Comparémoslo con Kant, por ejemplo: según la visión que Kant tenía de la naturaleza humana, los seres humanos se debaten eternamente entre la razón y el sentimiento; es como el viejo dibujo del hombre a mitad de camino entre el mono y el ángel. Para Kant es una pura realidad que siempre nos

debatiremos entre estos dos aspectos de nuestra naturaleza; pero Hegel negaba que esto fuera inmutable. Concebía la naturaleza humana desde el punto de vista histórico. En la antigua Grecia, decía Hegel, la naturaleza era más armoniosa, las personas no veían ningún conflicto entre sus deseos y su razón. De modo que la división que Kant establecía debía de ser algo que había ocurrido históricamente. De hecho, afirmaba que ese algo se había desarrollado con la conciencia individual en la Europa protestante. Y porque se había desarrollado históricamente, no debía de ser un rasgo constante. Podría superarse en otro periodo, y de este modo se restablecería la armonía.

MAGEE Estudiaba desde una perspectiva *histórica* no sólo éste, sino todos los conceptos importantes, ¿no es así? Concebía todos los conceptos como inherentes a distintos modos de vida, y por lo tanto a sociedades; y cuando las sociedades cambiaban los conceptos cambiaban.

SINGER Sí, así es exactamente. Observó que había un *desarrollo* en el modo en que se sucedía la historia —que siempre se movía hacia adelante. Era siempre un proceso, nunca una realidad estática.

MAGEE Y dio a este desarrollo el nombre de «proceso dialéctico», que se suele citar a veces sencillamente como «dialéctica». ¿Puede explicar qué es para Hegel el proceso dialéctico?

SINGER Volvamos al ejemplo que expuse antes. Hegel consideraba que en la sociedad griega había armonía entre la razón y el deseo; pero se trataba de una armonía sencilla. Era sencilla porque en la antigua Grecia todavía no se había desarrollado el concepto moderno de conciencia individual. De modo que había armonía entre el individuo y la sociedad, porque los individuos no se habían concebido a sí mismos como seres independientes de su ciudad estado, capaces de tener sus propias ideas sobre lo bueno y lo malo. Y dentro de esa armonía sencilla aparece Sócrates, a quien Hegel considera una figura histórica mundial porque fue quien introdujo la idea de cuestionarlo todo. Sócrates planteaba preguntas como: «¿Qué es la justicia?» «¿Qué es la virtud?» Y quienes trataban de contestarle, comprendían que habían aceptado convencionalismos acerca de estos conceptos, convencionalismos que no tenían ningún fundamento, como les demostraba Sócrates. De manera que la armonía sencilla de Grecia se vino abajo. Hegel piensa que los griegos tenían razón en haber condenado a Sócrates; estaba corrompiendo y revolucionando la sociedad ateniense. Pero eso formaba parte del proceso histórico que en último término conduciría al surgimiento de la conciencia individual. Este era el segundo elemento necesario del desarrollo histórico. Era exactamente lo contrario de los fun-

damentos de la sociedad griega. De esta manera hemos pasado de lo que Hegel llama «tesis» de la armonía sencilla a la «antítesis» de la conciencia individual, que alcanza su plenitud en la Europa protestante. Pero ésta también resulta ser inestable. Conduce a la destrucción que produjo la Revolución francesa, y al terror posterior; y ésta a su vez da lugar a una «síntesis». Se trata de una tercera fase en la que se combinan la armonía y la conciencia individual. En este proceso, la síntesis actúa de nuevo como tesis de la que surge a su vez una nueva antítesis; de manera que el proceso continúa.

MAGEE ¿Por qué se produce este proceso? ¿Por qué existe el cambio histórico? Al fin y al cabo, es perfectamente posible concebir sociedades que se acerquen a la estabilidad total, como el antiguo Egipto. ¿Por qué no se ha prolongado infinitamente una sociedad equilibrada y armoniosa, como Hegel pensaba que era la antigua Grecia? ¿Por qué tenía que haber *necesariamente* un elemento perturbador que precipitara el cambio?

SINGER En el caso de la antigua Grecia fue porque se trataba de una armonía sencilla —tal vez la palabra «naíf» sea más indicativa— que no se podía sostener una vez que el principio de la razón se hubiera desarrollado. Hegel localiza el desarrollo de este principio de la razón en el pensamiento griego, y muestra cómo su evolución era necesaria. Los seres racionales no podían seguir contentándose con una aceptación a ciegas de las normas sociales. La razón exacta de que esta actitud inquisitiva se produjera en este momento exacto es un detalle histórico; en algún momento, como seres racionales que somos, hubiéramos tenido que cuestionar esta armonía sencilla. Una vez que la hubiéramos cuestionado, comenzaría a desarrollarse la conciencia individual y se destruiría la armonía naíf en la que la sociedad hasta entonces se había basado.

MAGEE Este concepto de «cambio dialéctico» ha tenido una gran influencia —y la sigue teniendo hoy en día entre los marxistas—, por ello es muy importante que lo expliquemos muy bien. La idea es que la razón por la que los seres humanos están inmersos en un proceso de cambio perpetuo es que toda situación compleja contiene necesariamente elementos que entran en conflicto; y éstos son por naturaleza desestabilizadores, de manera que la situación no puede continuar indefinidamente. Se desmorona ante la tensión de estos conflictos internos y da lugar a una nueva situación dentro de la cual se resuelven esos conflictos, o al menos se relajan. Pero, por supuesto, la nueva situación abriga nuevas contradicciones, y así indefinidamente. Este proceso que continúa indefinidamente es lo que constituye la historia. De este

modo, el concepto de dialéctica se nos plantea como la clave del proceso histórico, la explicación subyacente de por qué todo sigue cambiando. Y nos dice qué forma invariable adopta el cambio: la tesis, seguida de la antítesis, seguida de la síntesis, que a su vez se convierte en una nueva tesis, a la que seguirá otra antítesis, y así sucesivamente.

Hasta este punto de la explicación Hegel ha tenido la oportunidad de sostener que a pesar de que el cambio se produzca necesariamente, la dirección real que toma es indeterminada, el resultado impredecible de innumerables conflictos aleatorios; pero no lo hace ¿verdad? Por el contrario, cree que existe una dirección definida —que existe una meta, un objetivo.

SINGER Así es. El objetivo de este proceso es, según Hegel, el mayor desarrollo de la mente hacia la libertad. El cambio está constantemente orientado hacia la libertad del ser humano; es un proceso de creciente conciencia de la libertad, y de creciente conocimiento de nosotros mismos.

MAGEE Habla como si los conceptos de libertad y de conocimiento estuvieran *literalmente* contenidos en la historia, y como si el cambio histórico *fuera* la transmutación de estos conceptos. Todo ello recuerda al chiste de Russell, para quien, según Hegel, la historia es un «pensamiento gelatinoso».

SINGER La historia se presenta como un desarrollo de estos conceptos, es cierto. La historia no es un capítulo de accidentes. No es cuento contado por un idiota. Es la progresión de estos principios de libertad y de conocimiento.

MAGEE ¿A *quién* le ocurre este proceso de cambio?. Quiero decir que normalmente, cuando hablamos de cambio dentro de cualquier contexto, damos por sentado que hay algo que cambia. ¿Qué es en este caso? Hegel no puede pensar que el material concreto de la historia se componga de conceptos abstractos —los conceptos no son una sustancia, ni siquiera una sustancia abstracta. ¿De qué estamos hablando entonces? ¿Individuos humanos? ¿Sociedades? ¿Quién o qué es lo que experimenta el cambio?

SINGER En resumen, la respuesta es que no se refiere a los individuos, ni a las sociedades sino a lo que denomina *Geist*. La palabra alemana *Geist* es difícil de traducir. Lo más fácil sería decir que Hegel está hablando de la «mente». «Mente» es la traducción más normal. Por ejemplo, la palabra alemana *Geistkrankenheit* significa «enfermedad mental». De modo que podríamos decir que para Hegel la historia le

ocurre a la «mente», es decir, su mente y la mía, todas nuestras mentes individuales. Pero *Geist* también tiene otro significado que va más allá, el concepto de «espíritu». Hablamos de *Zeitgeist*, el «espíritu de los tiempos». O hablamos de *Geist* cuando los alemanes se refieren al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. De modo que también tiene una connotación espiritual o religiosa —que hace pensar que, en un sentido o en otro, hay una realidad por encima y más allá de mi mente individual. Se podría decir que el sujeto de la historia es la Mente, pero Mente con «M» mayúscula, no sólo la mente en el sentido de mentes humanas individuales.

MAGEE ¿Está diciendo Hegel que la realidad total es una unidad y que es algo mental o espiritual y, por lo tanto, que todos los procesos de los que hemos estado hablando están en ese algo mental o espiritual?

SINGER Sí, en definitiva Hegel cree que la realidad es *Geist*. Es mental o intelectual en último término. Los procesos de los que hemos estado hablando le suceden al *Geist*, a la Mente, al irse desarrollando en la historia.

MAGEE Tal vez esto empiece a resultar extraño a algunas de las personas que están siguiendo esta discusión. Por eso creo que vale la pena señalar que ideas muy similares a éstas nos son sobradamente conocidas dentro del terreno del pensamiento religioso, aunque no seamos creyentes personalmente. Muchas personas creyentes, incluso muchos cristianos, piensan que toda realidad es espiritual en último término, y que toda realidad tiene una significación espiritual. Supongo que Hegel está diciendo algo muy relacionado con esto, aunque no necesariamente en un sentido religioso convencional.

SINGER La diferencia es que el crististiano ortodoxo sostiene que Dios es espiritual y está separado de este mundo, que es concreto y material. Dentro de la visión cristiana, el mundo tiene una significación espiritual, es cierto, pero no es en sí mismo espiritual. El cristiano contrapone a Dios y al mundo. Se podría decir que Hegel hace exactamente lo contrario a esto —es decir, se podría decir que Hegel es panteísta, que cree que Dios *es* el mundo y que todo es espiritual porque es parte de Dios. Pero esto tampoco sería cierto. La interpretación correcta de Hegel le sitúa en algún lugar entre la concepción cristiana tradicional del mundo y la concepción panteísta. Para Hegel, el *Geist* o espíritu se *manifiesta* en todo, a pesar de que no se *identifique* con todo lo que existe.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

MAGEE Lo cierto es que siempre ha habido una disputa entre los especialistas en Hegel en torno a esta pregunta: la filosofía de Hegel ¿es religiosa en último término? Unos mantienen firmemente que lo es, otros que no lo es. ¿Cuál es su opinión?

SINGER Creo que es extraordinariamente interesante tratar de interpretar a Hegel como si no fuera religioso, porque entonces encontramos que podemos entender muy bien una gran parte de su filosofía de un modo no religioso. Podemos entender que hablaba de la Mente, y que cuando utiliza este término en un sentido colectivo, se refiere a todas nuestras mentes individuales como si fueran una sola, alude al elemento común en ellas, a nuestra capacidad común de razonar, al hecho de que nuestras mentes estén estructuradas según principios similares. Pero tengo que admitir que por mucho que extendamos esta interpretación, no podemos interpretar el cien por cien de la filosofía de Hegel de este modo. En el último diez por ciento reconocemos que hay una especie de visión religiosa o «cuasirreligiosa» de la mente o el espíritu tras lo que está diciendo.

MAGEE Hasta aquí hemos hablado de dos ideas fundamentales que Hegel introdujo en el pensamiento occidental. La primera es la idea de que toda la realidad es un proceso histórico. El único pensador anterior que se había acercado a esta concepción fue el filósofo presocrático Heráclito, pero se trataba de una concepción menos desarrollada. Todo el pensamiento social posterior a Hegel ha estado influido por él —y no sólo el pensamiento social. La segunda idea fundamental es la dialéctica, que es tan importante en nuestros días a través de su influencia en el marxismo. Podemos añadir a estas dos ideas una tercera: el concepto de «alienación». Fue Hegel quien lo introdujo. ¿Qué significaba este concepto?

SINGER Por «alienación» Hegel entendía la idea de que algo que en realidad somos nosotros mismos o que es parte de nosotros mismos, nos parezca extraño, ajeno y hostil. Voy a exponer un ejemplo. Hace una descripción de lo que él llama «el alma infeliz», que es una forma de religión alienada. El alma infeliz es una persona que reza a un Dios a quien considera poderoso, omnisciente e infinitamente bondadoso, y que se considera a sí mismo impotente, ignorante y despreciable. Esta persona es infeliz porque se desprecia a sí misma y pone todas esas cualidades en un Ser que considera separado de sí mismo. Hegel cree que esto es equivocado. Somos parte de Dios, o si se prefiere, proyectamos nuestras cualidades en Dios. El modo de superar esta clase de alienación es comprender que nosotros y Dios formamos un todo, y que las

cualidades que atribuimos a Dios son *nuestras* cualidades, no son algo separado ni ajeno a nosotros.

MAGEE No hubiera dicho que eran cualidades exclusivamente humanas, sino sólo compartidas.

SINGER El planteamiento de que fueran cualidades *exclusivamente* humanas fue expuesto por uno de sus discípulos, Ludwig Feuerbach. Hegel no lo hubiera dicho, pero hubiera dicho que nosotros y esa especie de Espíritu Divino formábamos parte de la misma Realidad, *Geist* o Mente.

MAGEE Ha dejado claro que Hegel consideraba la realidad total como un proceso de cambio, y que consideraba que este cambio avanzaba dialécticamente. Hace un momento pregunté cuál era la dirección de este proceso de cambio dialéctico, pero nada más hacerlo nos hemos desviado. ¿Podemos volver a este tema? Es posible que estemos en mejores condiciones que antes para contestarlo. ¿Tiene algún objetivo el cambio histórico?

SINGER El punto final del proceso dialéctico es que la Mente llegue a conocerse a sí misma como realidad definitiva, y de este modo llegue a concebir todo lo que había considerado ajeno y hostil a sí misma como factor de sí misma. Hegel lo llama Conocimiento Absoluto. Es también un estado de libertad absoluta, porque en él la Mente, en vez de estar controlada por las fuerzas externas, es capaz de ordenar el mundo racional. Esto se puede hacer sólo cuando la Mente comprenda que el mundo es verdaderamente parte de sí misma. La Mente no tiene más que aplicar su propio principio de racionalidad al mundo con el fin de organizar el mundo de un modo racional.

Un elemento notable de este proceso parte del hecho de que la culminación tiene lugar cuando por primera vez la Mente comprende que es la única realidad definitiva. Preguntémonos a nosotros mismos: ¿cuándo ocurre esto? La respuesta debe ser que ocurre cuando la propia mente de Hegel en su pensamiento filosófico capte la idea de que la Mente es todo lo que es real. De manera que Hegel no sólo *describe* el objetivo, el Conocimiento Absoluto y la Libertad Absoluta hacia la que se había dirigido toda la historia anterior inconscientemente: la filosofía de Hegel es la culminación misma de todo el proceso.

MAGEE Me pregunto si el propio Hegel cayó en la cuenta de ello —si de verdad comprendió que lo que estaba haciendo era ponerse a sí mismo como la culminación de la historia del mundo. Lo dudo.

Dice usted que el estado culminante se alcanza a la vez que el Co-

nocimiento Absoluto y el estado de Libertad Absoluta. No está muy claro que el conocimiento y la libertad sean la misma cosa. ¿Pensaba Hegel que sí lo eran?

SINGER El autoconocimiento se convierte en libertad porque para Hegel la Mente es la realidad última del mundo. En toda la historia humana *anterior* a ese gran momento en el que la Mente se reconoce a sí misma como realidad definitiva del mundo, hemos sido peones del juego. No hemos controlado el escenario histórico porque han estado sucediéndonos cosas sin que comprendiéramos por qué sucedían. No podíamos controlar nuestro destino porque concebíamos los aspectos de nuestra *propia* realidad como elementos hostiles y ajenos. Una vez que observamos que somos todo lo que hay en el mundo, comprendemos el proceso; captamos, si se quiere, las leyes del desarrollo histórico. Entonces vemos que esas leyes de nuestra razón, son las leyes mismas de nuestra mente y de nuestro pensamiento.

MAGEE Supongo que este es el punto en el que se encuadra la famosa cita de Hegel: «Todo lo Real es Racional, y todo lo Racional es Real.»

SINGER Así es. Y cuando llegamos a comprender esto, somos libres. La libertad consiste en el conocimiento de la realidad, porque cuando vemos la racionalidad de la realidad dejamos de enfrentarnos a ella inútilmente. Comprendemos que la esencia de la realidad es nuestro propio principio racional. Entonces nos vemos libres para fluir dentro de él, e incluso para ordenarlo y dirigirlo, de acuerdo con las leyes de la razón.

MAGEE Una característica del pensamiento de Hegel que usted ha expuesto claramente es el hecho de que considere que las ideas no existen sólo en abstracto, ni son atemporales ni imperecederas (como pensaba Platón, por ejemplo), sino que las consideraba siempre encarnadas en sociedades, instituciones, realidades históricas que cambian. Teniendo esto en cuenta, ¿en qué tipo de *sociedad* culminará el proceso histórico?

SINGER Como sería de esperar por lo que hemos ido diciendo, se trata de una sociedad racional ordenada. Pero debo dejar claro qué es lo que Hegel entendía por ello, porque no se trata de la sociedad de la razón pura. Hegel consideraba que la sociedad de la razón pura estaba caracterizada por los ideales de los revolucionarios franceses. No sólo se deshicieron del rey, los nobles y la religión; trataron de hacer que *todo* fuera racional. Dijeron: ¿por qué tener meses con un número irregular

de días? ¿Por qué no igualarlos todos? ¿Por qué tener semanas de siete días? Hagámoslas de diez, como nuestro sistema decimal de medidas... Y así sucesivamente. Hegel consideraba que esto era el resultado de un concepto exajeradamente abstracto de la razón. Era como el razonamiento de un urbanista que mirara el plano de Londres y dijera: «Las calles son muy retorcidas y el tráfico tiene que dar muchos rodeos. Vamos a deshacernos de este lío. Derrumbaremos todos los edificios. Haremos calles rectas y en cada bloque pondremos edificios de apartamentos muy altos. De esa manera cabrá más gente, podremos tener césped para que jueguen los niños y todo será bonito, ordenado y racional.»

MAGEE Sí, algo así ha sucedido en Londres y ha sido catastrófico.

SINGER Hegel hubiera predecido que el resultado iba a ser catastrófico, porque era la razón abstracta llevada hasta su máximo extremo. Para Hegel, un modo verdaderamente racional de plantear la urbanización de Londres sería observar lo *real*, es decir, Londres tal y como existe, ver qué hay de *racional* en lo real (evidentemente, se ha desarrollado de ese modo por diversas razones, de manera que debe haber un elemento racional) y después tratar de seguir esas razones de un modo que satisfaga el principio racional que hay tras el desarrollo de Londres. La racionalidad de Hegel no conduciría a destruir la ciudad y comenzar de nuevo. Nos animaría a modificar algunos aspectos arbitrarios y caprichosos del desarrollo de Londres que causan problemas concretos; pero la racionalidad típicamente hegeliana busca lo que hay de racional en lo real, lo realza y lo desarrolla para que se satisfaga a sí mismo.

MAGEE Siempre se ha hecho una objeción a esta llamada concepción racional del estado, especialmente desde el punto de vista de los filósofos liberales de la tradición anglosajona. Un estado que es un todo orgánico, que se comporta racionalmente y ordena todo racionalmente, no puede permitir la iniciativa, excentricidad o disentimiento individual, porque todo ello estropearía sus planes. De manera que en la práctica resulta intolerante ante la iniciativa individual, es decir, opresor. ¿Cuál es su opinión al respecto?

SINGER No creo que Hegel se opusiera a toda libertad individual, pero es cierto que su visión de la libertad no coincide con la visión liberal anglosajona. Para comprender la diferencia entre las dos, echemos primero un vistazo a la idea de la libertad en la esfera económica, en el mercado. Según una visión, la visión liberal, la libertad consiste en que la gente tenga derecho a hacer lo que quiera. Por ejemplo, si de-

seo ponerme una camisa naranja esta primavera, soy libre si no se me impide comprar una camisa de ese color. Si deseo comprarme un desodorante, soy libre si se me permite hacerlo. Para decidir que soy libre, eso es todo lo que el economista liberal necesita saber. Pero algunos de los economistas más radicales han cuestionado esto. Para ellos, este concepto de libertad es muy superficial. Ellos quieren saber *por qué* deseo comprarme una camisa naranja esta temporada. ¿Por qué quiero usar desodorante? ¿Por qué considero que el olor corporal natural es un problema? Los economistas radicales pueden decidir que la razón es que he sido manipulado. Hay personas que quieren sacar un beneficio del hecho de que yo compre su desodorante, o de que piense que los colores que se llevaron la temporada pasada ya no sirven este año. De manera que he sido manipulado, no soy libre, el economista radical necesita saber no sólo si puedo hacer lo que deseo, sino por qué deseo lo que deseo. ¿Son racionales mis deseos? ¿Son deseos que satisfagan mis necesidades?

Hegel hubiera estado de acuerdo con el economista radical. Él pensaba que la libertad era algo más que la capacidad de dejarse llevar por el capricho, o de satisfacer los deseos que otros han inducido en nosotros para poder vendernos algo. La libertad, para Hegel, debe consistir en ser capaz de satisfacerse a uno mismo como individuo racional.

MAGEE Todo eso suena muy bonito, pero pensemos lo que supone en la práctica. Yo creo que sé lo que quiero: quiero, si así lo deseo, poder llevar una camisa naranja esta primavera, y cuando haga más calor quiero poder comprarme un desodorante. Pero vivo en un estado que me dice: «No, no, sólo *cree* que desea esas cosas. No son deseos racionales. Pero nosotros sabemos lo que usted querría si sus deseos fueran racionales. De manera que decidiremos qué es lo que va a tener —o en este caso, lo que no va a tener. Será usted mucho más feliz, de verdad, aunque no se dé cuenta.»

SINGER Supongo que en la práctica probablemente tenga razón, y no sé si Hegel tiene alguna contestación para esta objeción. Lo único que dice es que si bien puede ser difícil llevar a la práctica una sociedad en la que los individuos comprendan verdaderamente su naturaleza racional sin un sistema autoritario, eso no significa que el problema se solucione con el concepto liberal del *laissez faire*. Tenemos que enfrentarnos al problema de que los deseos y necesidades de la gente pueden estar manipulados, y según en qué medida lo estén, puede ser engañoso decir que somos auténticamente libres.

MAGEE Está diciendo que el problema es real, aunque Hegel no tenga que resolverlo.

SINGER Sigue siendo un problema.

MAGEE Vamos a detenernos aquí un instante para repasar lo que hemos dicho hasta ahora. Comencé esta discusión preguntándole cuál era el mejor modo de introducirnos en la filosofía de Hegel, y usted contestó que lo mejor era comenzar por la filosofía de la historia. Y así lo hicimos; seguimos en este tema —en línea recta, por decirlo de alguna manera— hasta el punto que acabamos de alcanzar. ¿Nos encontramos ahora en una posición mejor para comprender otros aspectos de su filosofía?

SINGER Creo que ya hemos tocado muchos de los aspectos fundamentales de la filosofía de Hegel. Tomemos la *Lógica* de Hegel, por ejemplo. Ya hemos hablado de la dialéctica, que es la idea más importante que hay en la *Lógica*, la idea de la tesis, la antítesis y la síntesis. O tomemos otro aspecto: Hegel sostiene que la lógica no es sólo una cuestión de forma, separada del contenido, que era la interpretación más extendida de la lógica tradicional de Aristóteles. Ahora podemos entender por qué lo decía. Piensa que la dialéctica se realiza en el proceso real de la historia. La lógica, decía Hegel, es «la verdad sin su envoltura», es decir, la verdad inmutable y eterna, independiente de un determinado contenido histórico, aunque, de hecho, siempre esté vinculada a algún contenido. Esa es otra de las ideas clave de la *Lógica*. Otro aspecto que también hemos tratado es la idea de Hegel sobre la realidad última, y el hecho de que considere que lo definitivamente real es mental y no material.

MAGEE De modo que la *Lógica,* así como otros aspectos del pensamiento de Hegel que hemos discutido, nos conduce a la idea de que la razón se encarna en la realidad —y lo que es más, se encarna en la realidad histórica. Da la sensación de que es imposible evitar esta idea en Hegel: todo vuelve a la Mente y a su omnipresencia en un proceso histórico. Supongo que esta es la razón por la que se le considera el filósofo idealista *par excellence.*

SINGER Sí, Hegel pensaba que la Mente era la realidad última. Eso nos parece una idea muy peculiar. Para comprender por qué Hegel pensaba eso, hay que considerar el modo en que desarrolla su pensamiento partiendo de la filosofía de Kant. Kant sostenía que nuestra mente es lo que da forma al modo en que percibimos la realidad, de manera que no podemos ver nada si no es a través de los conceptos de espacio, tiempo y causalidad que nuestra mente aporta a la realidad que percibimos. Sin embargo, Kant pensaba también que había una realidad última que no era mental: la llamaba la cosa en sí. Pero para Hegel

esto era una tontería. Para Hegel si no es posible conocer la cosa en sí misma no podemos tener conocimiento.

Hegel también rechaza las ideas de los empiristas británicos. Los empiristas británicos preguntaban cómo podemos saber que hay una mesa como ésta delante de nosotros. Decían que hay un tipo de datos sensoriales que proyectan la imagen de una mesa en nuestra mente, de manera que hay una intervención de los datos sensoriales entre la mente y la realidad material. Hegel decía que en ese caso tampoco podríamos conocer la mesa tal y como es, la conoceríamos sólo a través de un instrumento. Hegel utilizó muchos argumentos para demostrar que esto no funcionaba y que conducía al escepticismo, a la conclusión de que no podemos conocer nada. Pero también expuso argumentos para demostrar la imposibilidad del escepticismo. ¿Entonces qué le queda? La única solución, dice Hegel, es rechazar la idea de la separación entre el conocedor y lo conocido; que la mesa, por ejemplo, tiene una existencia propia independiente, separada de la mente que la conoce. El conocimiento, si es que existe, debe ser inmediato. No debe haber ningún medio por el que conozcamos las cosas. ¿Cómo se puede llegar a esto? Sólo si el conocedor y lo conocido son una misma cosa. ¿Y esto cómo puede ser? Si el conocedor es mental, lo conocido también debe ser mental, de manera que toda la realidad debe ser mental.

MAGEE Al recapacitar sobre todas las ideas de Hegel que ha expuesto hasta ahora, tengo la sensación de que hay un presupuesto fundamental del que surgen casi todos los conceptos importantes de una forma natural, sucediéndose unos a otros. El concepto principal es que comprender la realidad significa comprender no un determinado estado de cosas, sino un proceso de cambio. Y tengo la sensación de que todos los conceptos clave de la filosofía de Hegel van surgiendo espontáneamente del siguiente modo y en el siguiente orden. Si preguntamos: «¿Qué es lo que cambia?» Hegel contesta: «El *Geist.*» Si preguntamos: «¿Por qué cambia en lugar de permanecer invariable?» Hegel contesta: «Porque, para empezar, se halla en un estado de alienación.» Si preguntamos: «¿Qué forma adoptará el proceso de cambio?» Hegel contesta: «La dialéctica.» Si preguntamos: «¿Tiene algún objetivo el proceso de cambio?» Hegel contesta: «Sí, el Conocimiento Absoluto (que es Libertad Absoluta) por una parte, y la Sociedad Orgánica, por otro.»

Teniendo en cuenta que es posible explicar las ideas más fundamentales de Hegel de este modo, no podemos dejar de preguntarnos por qué él no lo hizo así. Su estilo es singularmente difícil —indudablemente repele al lector. Es tan difícil que muchos filósofos notables, desde Schopenhauer hasta Russell, han sostenido sinceramente que no decía nada en absoluto, que no era más que pura charlatanería. Se equivocaban, por supuesto, pero en parte la culpa de que tuvieran esa opi-

nión es del propio Hegel. Podemos leer páginas y páginas de Hegel y devanarnos los sesos pensando: «¡Qué demonios quiere decir!» Utiliza un lenguaje tan sumamente complicado que muchos estudiantes de filosofía leen en voz alta algunos pasajes de su obra sólo para reírse un rato. ¿Por qué escribía así Hegel?

SINGER Algunos de sus críticos más adversos pensaban que escribía así deliberadamente para disimular la superficialidad de sus ideas. Yo no creo que las ideas de Hegel sean superficiales. Creo que son profundas, y que, de hecho, su dificultad se debe a la naturaleza de las ideas que expone. Uno de sus alumnos dijo que a diferencia de un orador persuasivo que sabía de memoria lo que iba a decir y lo exponía claramente, Hegel no hacía más que desenterrar ideas profundas al dar sus clases. Sacaba estas ideas a la superficie con gran esfuerzo. Daba la impresión de que pensaba en voz alta y tenía una gran dificultad para expresarse. Es lógico que lamentemos que no revisara y puliera su expresión, pero en el contexto del estilo filosófico alemán de la época, no debe sorprendernos que no lo creyera necesario. Al fin y al cabo, Kant, Fichte y otros contemporáneos también escribían de un modo muy complicado, y aun así se les consideraba grandes filósofos.

MAGEE Todo esto nos conduce a otra pregunta. ¿Cómo es posible que un filósofo tan difícil de leer y de comprender adquiriera incluso en su propia época una importancia tan grande?

SINGER Creo que se debe en parte a su situación en la Universidad de Berlín, que es la capital de Prusia, el estado más importante de Alemania en aquel momento. También se debe a la fecundidad de sus ideas en una gran variedad de campos. Su influencia afectó no sólo a la filosofía, sino a la teología, la historia, la política, la economía y la guerra. El hecho de que las ideas de Hegel se pudieran aplicar en todos estos campos demuestra lo útil que era su enfoque, especialmente los factores históricos de éste. Su modo de concebir todo como el resultado de un proceso podía aplicarse fructíferamente en todas esas áreas.

MAGEE ¿Podemos pasar ahora a la influencia de esas ideas, que ha sido tan importante? Una de las primeras cosas que ocurrió después de la muerte de Hegel fue que sus seguidores se dividieron en dos movimientos: Los jóvenes hegelianos y los viejos hegelianos, o lo que es igual, los hegelianos de la izquierda y los hegelianos de la derecha. ¿Puede explicar esta diferencia?

SINGER Los hegelianos de la derecha pensaban que la filosofía de Hegel suponía que algo como el estado prusiano era el estado orgánico

al que apuntaban las ideas de Hegel. Pensaban que el mismo Hegel lo había dicho en *Filosofía del derecho,* su obra más explícitamente política. En ella describía un estado, una monarquía constitucional, no muy diferente del estado prusiano, por lo que pensaban que no había necesidad de grandes cambios. Eran hegelianos conservadores, o de derechas.

Los hegelianos de la izquierda pensaban, por el contrario, que el objetivo básico de la filosofía de Hegel era mucho más radical. Como ya hemos dicho, Hegel hablaba de superar la división que se da entre la razón y el deseo, o entre la moralidad y el interés personal; había que conseguir un cambio fundamental. Nadie podía creer que eso hubiera sucedido en la Prusia de 1830. De manera que para los jóvenes hegelianos el objetivo de la filosofía de Hegel implicaba un cambio de un alcance mucho mayor, un cambio revolucionario. Tenían que admitir que en la *Filosofía del derecho* Hegel no había hablado como si él mismo fuera revolucionario; pero señalaban que el salario de Hegel procedía del estado de Prusia. Decían que Hegel había transigido, se había vendido, pero querían ser más fieles a Hegel de lo que él lo había sido a sí mismo. Trataron de poner en práctica sus ideas hasta el punto en que la tesis y la antítesis de la razón y el deseo, la moralidad y el interés propio, se superan —el punto en el que alcanzamos la síntesis de la sociedad armoniosa, en la que desaparecen esos abismos y divisiones en la naturaleza humana.

MAGEE Y, por supuesto, esto nos trae al marxismo y a Marx, que para nosotros es con mucho el joven hegeliano más importante. (Por cierto, este último comentario que ha hecho me parece muy interesante como demostración de que es posible hacer interpretaciones radicalmente izquierdistas y radicalmente derechistas de la filosofía de Hegel, lo que probablemente confunda a quienes no lo hayan estudiado.) No sólo se acercan mucho en la práctica los totalitarismos de derechas y de izquierdas, sino que su ascendencia intelectual es también muy similar. Hegel es abuelo de ambas.

Marx adoptó todas las ideas fundamentales de Hegel que hemos expuesto hasta aquí excepto una, e hizo de ellas el centro del marxismo: en primer lugar, la idea de que la realidad es un proceso histórico; en segundo lugar, la idea de que este proceso se desarrolla de un modo dialéctico; en tercer lugar, la idea de que este proceso dialéctico de cambio tiene un objetivo determinado; en cuarto lugar, la idea de que este objetivo es una sociedad en la que no existen conflictos; en quinto lugar, la idea de que hasta que se consiga este objetivo, estamos condenados a permanecer en una forma u otra de alienación. El gran punto de divergencia es que mientras que Hegel consideraba que este proceso sucedía sobre una base mental o espiritual, Marx pensaba que ocurría

sobre algo material. Sin embargo, a excepción de esta diferencia, el modelo es el mismo. Es como si Marx hubiera tomado una larga secuencia de ecuaciones de Hegel y hubiera dado a *x* un valor diferente, pero conservando las ecuaciones invariables.

SINGER Exactamente. Se puede ver, por ejemplo, en la concepción materialista que Marx tenía de la historia. Esta es la idea más importante en el pensamiento de Marx: consideraba que el desarrollo de la historia estaba determinado por las fuerzas de producción. De modo que lo material, las fuerzas de producción, está por encima de lo mental en nuestra vida. Nuestras ideas, nuestra religión, nuestra política, todo se sigue del tipo de estructura económica que caracterice a nuestra sociedad. Es una inversión de la visión que Hegel tenía de la historia. Como decía el propio Marx, había dado la vuelta a Hegel. Por supuesto, para Hegel era el desarrollo de la Mente lo que conducía a la formación de sociedades particulares y épocas particulares.

MAGEE ¿Cree que se puede decir que Marx hizo una contribución original a la filosofía?

SINGER No creo que Marx hiciera contribuciones importantes a la filosofía en el sentido estricto en que concebimos esta disciplina, como referida a los problemas de la naturaleza última de la realidad. Marx era materialista, pero no expuso su materialismo de un modo filosófico; lo aceptaba como algo obvio. Lo que importaba era el mundo material, no algo remoto como el *Geist,* que Marx descartaba por considerarlo una especie de abstracción metafísica alemana. Por esa razón no dio argumentos en favor del materialismo y, por lo tanto, no hizo ninguna contribución a esa discusión filosófica. Lo que hizo fue darnos una especie de visión, una visión del mundo según la cual estamos condicionados por nuestras circunstancias económicas y *por esa razón* no somos libres. Sigue pareciéndose a Hegel en el sentido de que para él también somos peones en el juego de la historia: para ser libres hemos de controlar las fuerzas económicas, que al fin y al cabo son nuestras propias fuerzas. En resumidas cuentas, ¿qué es la economía salvo nuestros propios modos de proporcionarnos comida, protección, etc.? De manera que, según esta visión, estamos condicionados involuntariamente por algo que en realidad forma parte de nosotros. Si queremos ser libres, hemos de controlar esas fuerzas. Es una visión de la situación del hombre muy filosófica; pero no se trata de ningún descubrimiento filosófico en el sentido estricto y académico de la palabra «filosofía».

MAGEE ¿Cuál cree usted que ha sido la contribución al pensamiento

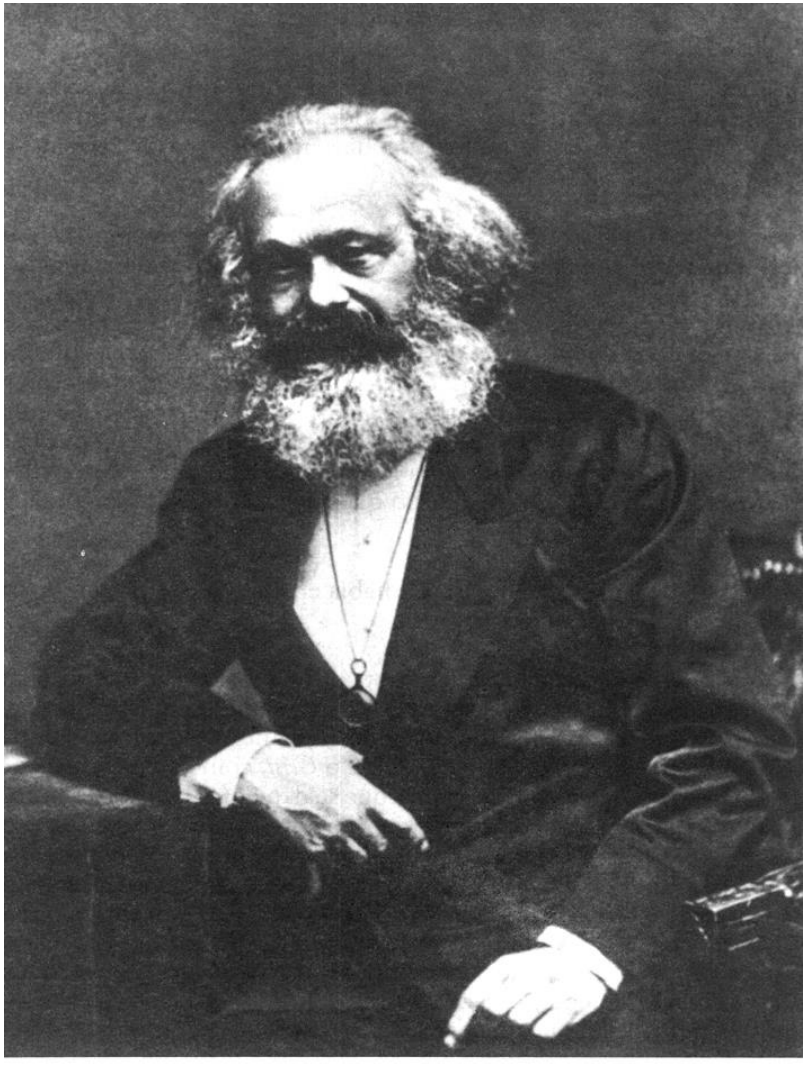
más importante de estos dos sistemas filosóficos tan estrechamente vinculados entre sí?

SINGER Por lo que hemos dicho, ha quedado claro que la idea de que la historia sea un proceso es una aportación fundamental de Hegel y Marx a nuestra comprensión del mundo, que se refleja en todos los aspectos de nuestro pensamiento y de nuestras ideas.

MAGEE Se convirtió prácticamente en el factor nuevo más importante del siglo diecinueve, ¿no es cierto? Pronto recibiría el espaldarazo que supuso la teoría de la evolución de Darwin, según la cual toda forma de vida —no sólo la vida humana, y menos aún la vida social— evoluciona y, por lo tanto, ha estado inmersa en un proceso de cambio perpetuo.

SINGER Ya no podemos imaginar que las sociedades o las ideas sean entidades atemporales, independientes de su historia. Se lo debemos a Hegel y a Marx; es una aportación muy importante. La otra idea inmensamente importante es el concepto de libertad, tan diferente del concepto liberal. No podemos ser libres a menos que controlemos nuestro destino, a menos que, en vez de dejarnos manejar por las circunstancias económicas (para Marx) o por la mano invisible de la razón (para Hegel), controlemos y comprendamos nuestro propio poder, comprendamos la capacidad de controlar nuestro destino que tenemos los seres humanos en conjunto. Como señaló usted antes, esta idea puede conducir a tendencias muy autoritarias en la práctica, pero es una idea muy importante. Una vez que hayamos entrado en contacto con ella a través de Hegel y Marx, no creo que podamos olvidarla.

MAGEE Esto nos trae a los aspectos negativos de estas ideas. La principal crítica que hay contra ellas es que son, sencillamente, las fuentes del totalitarismo en el mundo moderno. Se ha considerado a Hegel el fundador intelectual de la idea del estado orgánico, especialmente de la veneración al estado alemán que culminó en Hitler; y su discípulo filosófico Karl Marx ha sido considerado el fundador intelectual del comunismo, que dio lugar, en la figura de Stalin, a la mayor tiranía de la edad moderna. Tanto el régimen de Hitler como el de Stalin asesinaron a muchos millones de sus propios súbditos. No quiero decir que ninguno de estos dos filósofos hubieran previsto esto ni remotamente, ni mucho menos que lo hubieran aprobado. Pero el hecho es que los dos filósofos consideraban que la encarnación de las ideas en la historia, las instituciones, la realidad social era característica fundamental de sus planteamientos—y, sin embargo, aquello fue lo que ocurrió cuando sus propias ideas se encarnaron en la realidad. Entonces, según



Karl Marx (1818-83)

sus propios principios, debía de haber algún fallo fatal en sus ideas, ¿no es así?

SINGER Creo que sus propias ideas se encarnaron mal. No creo que se pueda encontrar ni una sola de las ideas de Hegel en esa especie de nacionalismo racista de Hitler. No hay ni una señal de racismo en Hegel.

MAGEE Entonces usted cree que la tradición de veneración al estado del nacionalismo alemán ha malinterpretado a Hegel completamente.

SINGER Fue una total distorsión del pensamiento de Hegel, sin lugar a dudas. Y lo mismo ocurrió en el caso de Marx, de un modo aún más irónico. Como he dicho, Marx era el filósofo de la libertad. Él amaba la libertad, odiaba la subordinación. Una vez su hija le pidió que escribiera cuál era el vicio que más detestaba. «Servilismo», fue lo que contestó. Precisamente servilismo era lo más necesario para sobrevivir en el totalitarismo de Stalin. Es cierto que sus ideas se aplicaron mal. Se distorsionaron.

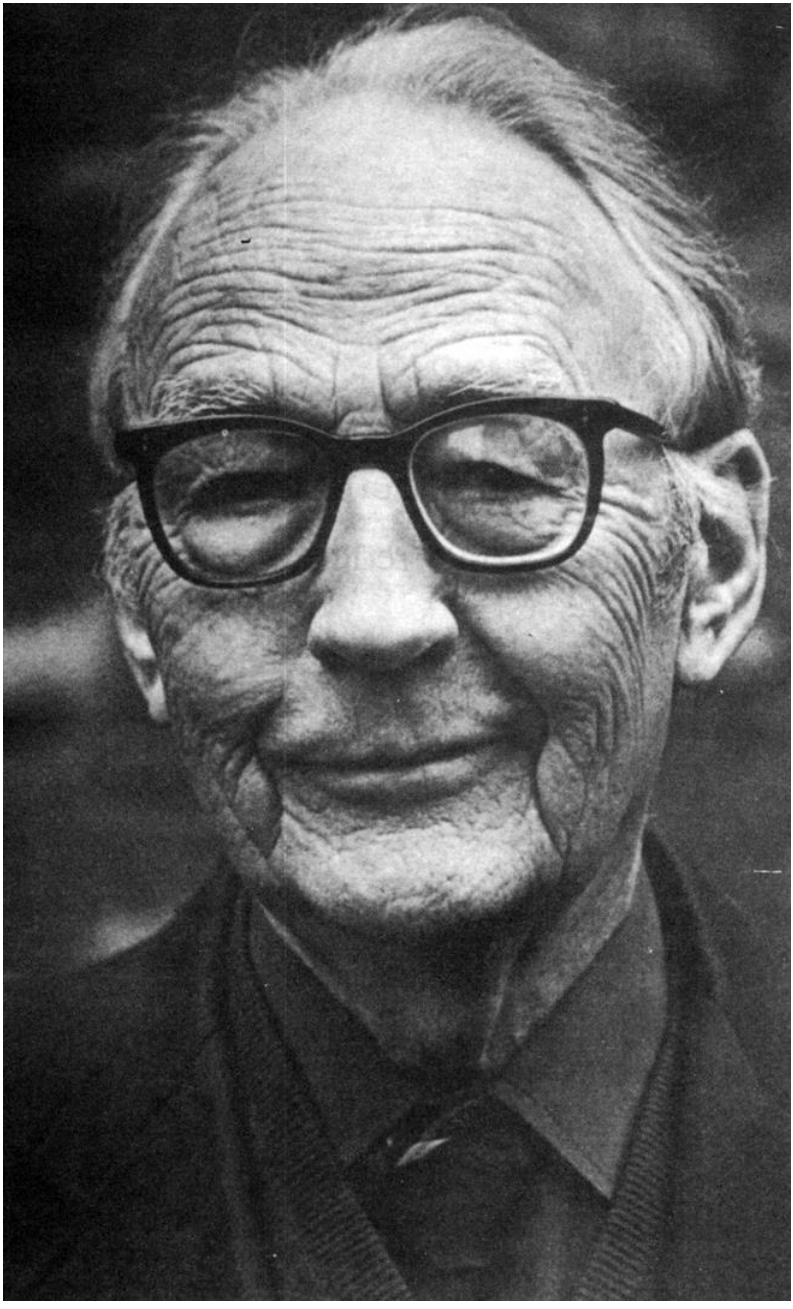
MAGEE ¿Por qué? ¿Qué es lo que había en ellas que se prestara a esta total distorsión?

SINGER Creo que en el fondo se trata de una visión errónea de la naturaleza humana. Hay un intento de mostrar una unidad mayor de la que efectivamente existe entre los seres humanos. Podemos encontrar esto en el concepto hegeliano de Mente o *Geist,* como algo que está por encima y más allá de las diferencias que se dan entre las mentes individuales. También lo encontramos en Marx, en la idea de que si varían las circunstancias económicas varía la naturaleza humana y, al final, se superan las diferencias que existen entre los seres humanos. Desaparecen las diferencias que hay entre mi interés y el suyo, y entre los intereses individuales y los intereses de la sociedad, una vez que nos liberemos de la estructura económica que nos obliga a competir en el mercado. Desgraciadamente, parece que esto es falso. Se puede cambiar la base económica sin que desaparezcan las divisiones que se dan entre la razón y el deseo, entre mi interés y el suyo, o entre el individuo y la sociedad. De hecho, lo que ocurre, una vez que se ha hecho imposible o muy difícil que la gente compita por riqueza, es que empieza a competir por estatus o por poder. No se ha mejorado nada. En el caso de la sociedad de Stalin, el cambio fue a peor. De modo que creo que Marx se equivocaba al creer que la naturaleza humana cambiaría.

Tal vez deba dedicar unas últimas palabras al gran rival de Marx del siglo diecinueve, el anarquista ruso Bakunin, porque criticaba pre-

cisamente este aspecto del pensamiento de Marx. Marx decía que había que dejar gobernar a los trabajadores porque ellos gobernarían en beneficio de la gran masa de la sociedad, la clase trabajadora. Bakunin decía que no. Nadie debería gobernar, porque si los trabajadores se convierten en gobernantes, dejarán de ser trabajadores y se convertirán en gobernantes. Seguirán los intereses de los gobernantes, no los intereses de la clase trabajadora. Marx pensaba que esto era una tontería. Él pensaba que en una sociedad diferente la gente sería diferente, tendría intereses diferentes, menos manipulados y trabajaría unida en beneficio de todos. Teniendo en cuenta lo que ha sucedido en las llamadas sociedades «marxistas», es posible que la visión de la naturaleza humana de Bakunin fuera la correcta.

Schopenhauer
Diálogo con Frederick Copleston



INTRODUCCIÓN

MAGEE Tal vez haya quien piense que, de todas las disciplinas, la filosofía es la única que escapa a los caprichos de la moda, pero no es así. En filosofía, como en otras actividades humanas, toda generación es aparentemente una reacción contra los valores de la generación precedente. Como resultado de ello, los autores que hasta un determinado momento se han estudiado profundamente, caen en el olvido y otras figuras pasan a ser el centro de interés. Así, puede suceder que en un determinado momento haya un conjunto reducido de filósofos cuyo estudio esté de moda, mientras que se ignora completamente a otros. Pero entonces surge una nueva generación que revaloriza a algunos de los filósofos ignorados, y los vuelve a poner de moda. Y el proceso se repite.

Schopenhauer es uno de los filósofos que más sujeto se ha visto a esta influencia en los últimos doscientos años. Durante casi toda su vida —aproximadamente, la primera mitad del siglo diecinueve—, se convirtió en uno de los filósofos más famosos e importantes de la historia. Pero a continuación, en la primera mitad del siglo veinte, cayó en un olvido tan profundo que incluso la mayoría de los profesores de filosofía dejaron de estudiarlo. Y ahora, en nuestra propia época, está volviendo a ser un centro de interés —entre otras cosas porque tuvo una enorme influencia en uno de los filósofos más importantes del siglo veinte, Wittgenstein.

Arthur Schopenhauer nació en Danzig, ahora llamado Gdansk, en 1788. Durante varias generaciones su familia se había dedicado al comercio hanseático, y la educación que recibió no estaba enfocada hacia la vida académica, sino hacia el comercio internacional. Pero a él no le interesaba la empresa familiar. Insistía en estudiar en la universidad, y con el tiempo utilizaría sus propios recursos para financiar toda una vida dedicada al estudio y a su quehacer como escritor. Su tesis doctoral, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* se ha convertido

en un clásico menor. Aún no había cumplido los treinta años cuando comenzó a escribir su obra maestra, que requirió cuatro años de trabajo, *El mundo como voluntad y representación,* publicada en 1818, al cumplir los treinta años. (En la guarda del libro aparece la fecha de 1819, por lo que se suele tomar erronéamente esta fecha como el año de publicación de la obra.) Desde entonces hasta su muerte, a los setenta y dos años, en 1860, publicó una gran cantidad de obras, pero en todas ellas ampliaba, desarrollaba o enriquecía el sistema filosófico que había elaborado en su juventud y del que nunca se apartaría. Escribió una colección de ensayos titulada *Parerga y Paralipómena,* y dos libros breves, pero densos, sobre ética titulados *La base de la moralidad* y *La libertad de la voluntad.* También escribió una obra menor titulada *Sobre la voluntad en la naturaleza,* cuyo objetivo era demostrar que los nuevos descubrimientos científicos corroboraban sus ideas. Pero lo más importante es que en 1844 publicó una edición revisada de *El mundo como voluntad y representación* cuya extensión doblaba con creces la del volumen original.

Tiene algunos rasgos especiales. A pesar de que su obra, descendiente en línea directa de la de Kant, se encuadra indudablemente en la corriente principal de la filosofía occidental, conocía profundamente el hinduismo y el budismo, y es el único gran pensador occidental que estudia el paralelismo entre el pensamiento occidental y el oriental. Fue el primer filósofo occidental que se declaró ateo abiertamente. Dio más importancia a las artes y habló más de ellas que ningún otro filósofo —sin duda, en parte debido a ello, su influencia sobre los artistas de primera fila ha sido superior a la de ningún otro filósofo de la era moderna. Él mismo se encuentra entre los más grandes escritores de la prosa alemana. Muchas de sus frases son aforismos tan geniales que cientos de ellos se han sacado de su contexto y se han publicado en libros de epigramas. Esto no deja de ser una aberración intelectual, pues oculta el hecho de que Schopenhauer fue por encima de todo el creador de un sistema filosófico, y no se puede entender su filosofía más que como un todo.

De los libros que se han escrito en inglés sobre esta figura, el más largo y el más reciente es el mío, me temo; pero no tendría sentido incluir un monólogo en esta serie, y por eso he invitado al autor de otro libro para hablar sobre Schopenhauer. En cualquier caso, nuestro invitado es el historiador de la filosofía más distinguido de los que aún viven; Frederick Copleston, profesor emérito de Historia de la Filosofía en la Universidad de Londres. Al margen de la parte que dedica a Schopenhauer en su conocida *Historia de la filosofía,* en nueve volúmenes, ha escrito un libro titulado *Arthur Schopenhauer, filósofo del pesimismo.*

DISCUSIÓN

MAGEE Tal vez el mejor modo de comenzar sea plantear la pregunta: ¿Qué se proponía Schopenhauer? ¿Qué contestaría *usted?*

COPLESTON Creo que, como muchos otros filósofos originales, Schopenhauer deseaba comprender el mundo en el que se encontraba, el mundo en el que vivía. También se podría decir que trataba de elaborar una interpretación coherente y unificada de la experiencia humana, o de adquirir un dominio conceptual del mundo de los fenómenos, la pluralidad de los fenómenos. Para hacerlo, pensaba que era necesario identificar la realidad subyacente. Si se planteara la pregunta de por qué pensaba que había una realidad subyacente que identificar, supongo que una de las razones principales sería que partía de las premisas de Immanuel Kant. Pensaba que el modo en que vemos el mundo es una perspectiva humana, que la mente humana está preprogramada para ver el mundo de cierta manera. Por ejemplo, no podemos experimentar los objetos si no es como entidades situadas en el espacio o en el tiempo, sujetas a las relaciones espaciales y temporales, y a la relación de causalidad. Pero, evidentemente, no es cierto que porque las cosas se nos presenten de una determinada manera, sea así precisamente como sean en sí mismas. El concepto de un fenómeno, de algo que se le presenta a un sujeto humano, implica, como concepto correlativo, la idea de la cosa en sí misma, la cosa tal y como existe en sí misma, independientemente del modo en que se nos presenta a nosotros. Sin embargo, a pesar de que Kant se negara obstinadamente a abandonar esta idea de la cosa en sí misma, sostenía que no podíamos conocer nada sobre su naturaleza. Para Kant, el conocimiento teórico del ser humano se limita al mundo de los fenómenos. Schopenhauer, por otra parte, pretendía llegar a conocer la cosa en sí en la medida en que ello fuera posible.

MAGEE Es una idea tan importante —volveremos a referirnos a ella en diferentes ocasiones— que vale la pena detenernos aquí un instante, especialmente porque puede resultar difícil de comprender para quien no la haya estudiado antes. Kant había explicado que la experiencia nos podía llegar sólo a través de nuestras facultades, de nuestro mecanismo sensorial y mental. Según esto, lo que podemos experimentar depende no sólo de lo que exista en el mundo exterior, sino de la naturaleza de nuestras facultades, de lo que puedan percibir y de lo que hagan con lo que perciben. Esto significa que las verdaderas formas que toma la experiencia dependen del sujeto. En esto se basaba

Kant para argumentar que podíamos concebir que la realidad total estuviera compuesta de dos esferas. Por un lado está la esfera de nuestra experiencia, que es como es porque somos como somos, y no podemos concebir las cosas de otra manera. Lo llama la esfera de los fenómenos. Y por otro lado está la esfera de las cosas como son en sí mismas independientemente de nosotros y de las formas de nuestra experiencia. Le da el nombre de esfera del «noumeno», palabra que significa «cosa en sí». De esta última esfera no podemos formarnos ninguna concepción directa. Nuestro mundo —el mundo empírico, el mundo de la vida cotidiana y del sentido común, el mundo del que se ocupa la ciencia— es el mundo de los fenómenos. Es importante comprender que para filósofos como Kant y Schopenhauer el mundo empírico y el mundo de los fenómenos son una misma cosa. Y las formas de ese mundo dependen del sujeto. Schopenhauer tomó este análisis de Kant, pero se devanó los sesos tratando de descubrir qué *relación* podía haber entre el mundo como es en sí mismo y el munto tal y como se nos presenta. Aceptaba la premisa de Kant de que nunca podríamos conocer directamente el primero, pero se preguntaba si un análisis detallado del segundo no nos podría aportar una indicación importante de cómo *debía* de ser —al fin y al cabo, el segundo es en cierto sentido una manifestación del primero. De este modo, indirectamente, estaba tratando de llegar a la naturaleza de la realidad subyacente. Así procedió su investigación, ¿no es cierto?

COPLESTON Sí lo es. Creo que es importante recordar que para Schopenhauer sólo podía haber una realidad subyacente. El propio Kant consideraba una cuestión de sentido común que si hay una mesa tal y como se nos presenta, debe de haber una mesa como es en sí misma; y si hay una alfombra tal y como se nos presenta, debe de haber una alfombra como es en sí misma —consideraba que hay una multitud de cosas en sí mismas. Pero, por supuesto, si excluimos las relaciones espaciales y temporales, y la relación causal, entonces no hay ningún modo de distinguir una cosa de la otra. Así que si la realidad subyacente trasciende el espacio, el tiempo y la causalidad, y es muy diferente del mundo de los fenómenos, entonces sólo puede ser una. La pluralidad o multiplicidad pertenece al mundo de los fenómenos. Sin embargo, sería un error asumir que Schopenhauer consideraba que la realidad subyacente era la causa externa del mundo, la causa que está más allá de este mundo espacial-temporal y que lo trasciende. Para Schopenhauer, como para Kant, la categoría de la causalidad se aplica sólo dentro del mundo empírico de los fenómenos. La realidad subyacente, la cosa en sí, el noúmeno, sería lo interior del mundo (es decir, del mundo como se nos presenta). De hecho, sería lo que se nos presenta, pero lo que se nos presenta es, por decirlo de alguna manera, la reali-

dad interna del mundo, no algo que trascienda al mundo en general.

MAGEE Estas ideas son muy complejas, creo que tenemos que ir más despacio. Schopenhauer pensaba que el hecho de que una cosa fuera diferente de otra —que cualquier cosa fuera diferente de cualquier cosa— sería posible y concebible sólo desde el punto de vista del tiempo o del espacio, o de ambos. Si dos cosas son idénticas a la vez en el tiempo y en el espacio, son idénticas. Son la misma cosa. Esto significa que el concepto de que sean cosas diferentes se puede aplicar sólo en este mundo de la experiencia, este mundo del tiempo y del espacio, el mundo tal y como se nos presenta. Fuera de este mundo no tiene sentido hablar de que nada sea diferente de nada. Por lo tanto, sea lo que sea lo que hay fuera de este mundo de nuestra experiencia, debe de ser algo no diferenciado. Mediante este argumento Schopenhauer trataba de demostrar que Kant se había equivocado al hablar de las cosas (en plural) como son en sí mismas —que haya lo que haya detrás de este mundo, debe de ser algo no diferenciado. Al afirmar esto dio un gran paso hacia el hinduismo y el budismo. Estas religiones también creen que detrás de este mundo tan diverso de los fenómenos existe un algo homogéneo que se manifiesta en este mundo. En cierto sentido lo más sorprendente de todo es que Schopenhauer no tomó esta creencia del budismo o hinduismo, sino que llegó a ella siguiendo el hilo principal del argumento que se desarrolla a lo largo de la tradición principal de la filosofía occidental —la tradición de Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume y Kant— y la amplió mediante argumentos puramente racionales en los que se apoya la tradición.

COPLESTON Tengo la sensación de que si se parte de las premisas de Immanuel Kant —yo no lo haría, pero si alguien lo hace— Schopenhauer tenía razón. Una vez que se aceptan las premisas de Kant, no parece que haya ningún modo de diferenciar una cosa de otra, excepto, por supuesto, dentro del mundo de los fenómenos. Si la realidad subyacente no está sujeta a las relaciones espaciales, temporales o causales —si no tiene sentido decir, por ejemplo, que está aquí y no allí— no puede haber más que una realidad subyacente. En cuanto al hinduismo, hemos de recordar que —como ya sabe— ha habido un gran número de sistemas diferentes dentro de la filosofía hindú, y algunos de ellos son pluralistas. Incluso dentro de la tradición Vedanta ha habido tres filosofías diferentes. Sin embargo, es cierto que hay algunas semejanzas entre determinados aspectos del pensamiento de Schopenhauer y la expresión más importante de la filosofía Vedanta, es decir, el sistema Advaita. Pero tal vez tengamos la ocasión de referirnos a este tema más adelante.

MAGEE El argumento de Schopenhauer acerca de la diferenciación es muy claro, sin lugar a dudas, pero no sirve tal y como lo plantea. Los números, por ejemplo, no se diferencian en virtud del tiempo, del espacio ni de la relación causal, de manera que esas cosas no pueden constituir el principio de diferenciación *como tal,* incluso si son suficientes en determinados sentidos. Sin embargo, vamos a dejar este tema por ahora. Vamos a seguir el argumento de Schopenhauer hasta el siguiente paso. Como ya hemos dicho, él confiaba en que si analizamos este mundo de los fenómenos podemos obtener de él algunas claves acerca de la naturaleza del noúmeno, a pesar del hecho de que no podamos acceder directamente al noúmeno. En lo que podríamos considerar la siguiente fase de su argumento, Schopenhauer escogió como punto de partida lo que él consideraba el descuido principal de Kant en el análisis del conocimiento. Kant pensaba —o al menos hablaba como si lo hiciera— que todo nuestro cònocimiento de los objetos físicos nos llega a través de nuestros sentidos y la mente los ordena. Schopenhauer señalaba que, para cada uno de nosotros, hay un objeto físico en el mundo para cuyo conocimiento esta explicación es completamente inadecuada, a saber, nuestros cuerpos. Es cierto que conocemos nuestros propios cuerpos a través de los cinco sentidos, pero tenemos además un tipo de conocimiento muy diferente. Cada uno de nosotros tiene una enorme cantidad de conocimientos de este objeto físico a los que no llegamos a través de ninguno de los cinco sentidos. Conocemos este objeto físico *directamente desde el interior.* Schopenhauer pensaba que este conocimiento directo y no sensorial de un objeto físico desde el interior podría tal vez alumbrar el camino hacia un conocimiento de la naturaleza interna de las cosas en general.

COPLESTON Personalmente, creo que si se parte de las premisas de Kant hay que aceptar el agnosticismo. No creo que haya ningún modo de salir de él. Pero tiene razón al afirmar que eso es lo que pensaba Schopenhauer, es decir, que había un modo de acceder a la realidad subyacente a través del cuerpo. Yo creo que el hecho de que nuestra idea de cualquier cosa, incluso de la realidad última, deba pertenecer, según Schopenhauer, al mundo de los fenómenos, es un grave problema. Y no hay ningún modo de que el conocimiento salga del mundo de los fenómenos. Más allá de él sólo está el silencio, como diría Wittgenstein en *Tractatus.* Sin embargo, es totalmente cierto que Schopenhauer pensaba que a través de la experiencia de nuestro propio cuerpo podíamos formarnos cierta idea de la naturaleza de la realidad subyacente.

MAGEE En este punto de la discusión me gustaría defender a Schopenhauer, porque afirma muy claramente que el conocimiento que te-

Arthur Schopenhauer (1788-1860)

nemos de nuestros cuerpos desde el interior, no es el conocimiento del concepto kantiano de la cosa en sí misma. Y da más de una buena razón. En primer lugar, ese conocimiento se localiza en la dimensión del tiempo, aunque tal vez no en la del espacio. El tiempo es la forma misma del sentido interno. Y el tiempo sólo puede ser un elemento del mundo de los fenómenos. De manera que el conocimiento interno sigue siendo conocimiento del fenómeno. En segundo lugar, sólo tenemos un conocimiento parcial de nuestros yos internos —y la mayor parte nos es inaccesible. Varias décadas antes que Freud, Schopenhauer expuso específicamente y en profundidad que la mayor parte de nuestras vidas, nuestras decisiones, nuestras acciones y nuestro discurso estaban motivadas fundamentalmente por el inconsciente. De manera que insiste una vez más en que nuestro conocimiento de nosotros mismos desde el interior es un conocimiento de apariencias exclusivamente y no de la realidad como es en sí misma. Y hay aún una tercera razón: Schopenhauer pensaba que todo conocimiento debe reflejar una estructura sujeto-objeto. Para que haya algún conocimiento absoluto, tiene que haber alguien que conozca y algo conocido; un observador y un observado. Esta dualidad le parecía a Schopenhauer inherente a la naturaleza misma del conocimiento como tal y, por lo tanto, pensaba que donde hubiera conocimiento tenía que haber diferenciación, por lo que el conocimiento *como tal* podía existir sólo en el mundo de los fenómenos. La realidad como es en sí debe de ser incognoscible. De manera que hay tres razones, las tres decisivas, por las cuales nuestro conocimiento de nosotros mismos desde nuestro interior no es conocimiento de la cosa en sí.

COPLESTON Es totalmente cierto que Schopenhauer se anticipó a Freud en diversos sentidos, y esto ayuda a demostrar la importancia de Schopenhauer en la historia del pensamiento. Pero creo que también es cierto que todas nuestras ideas del subconsciente, incluyendo la idea de que existe un subconsciente, deben pertenecer al mundo de los fenómenos. Y volvemos a lo mismo. Me refiero a las premisas de Kant, a la conclusión de Kant. La metafísica de Schopenhauer me parece muy interesante y muy sugerente. Pero dudo que encaje en las teorías epistemológicas inspiradas por Kant.

MAGEE Tengo la sensación de que usted atribuye a Schopenhauer afirmaciones que no hace. Aunque habla como si le estuviera criticando, la opinión de Schopenhauer sobre el argumento hasta este punto coincide exactamente con la suya —no da más explicaciones al respecto de las que daría usted. Pero le pido que explique de qué modo para Schopenhauer nuestro conocimiento interno de nosotros mismos pue-

de proporcionarnos indicaciones acerca de la naturaleza de la realidad definitiva. (A mí me parece que se mantiene en la línea de Kant).

COPLESTON Para Schopenhauer, los movimientos corporales son expresiones de deseo o de alguna tendencia. Emplea la palabra «voluntad» como término descriptivo general, aunque tal vez «fuerza» o «energía» hubieran sido preferibles. En cualquier caso, aunque a veces podamos hablar de voluntad de movimiento (voluntad de mover este brazo, por ejemplo), para Schopenhauer, y para Wittgenstein más tarde, es un error pensar que una volición, un acto de voluntad, precede y causa un determinado movimiento corporal. La volición, la voluntad es el interior, por decirlo de alguna manera, de un movimiento físico. Schopenhauer no afirma que sólo haya un movimiento físico, distinto de cualquier aspecto físico. Si reflexionamos sobre este análisis —y también sobre el proceso de la motivación inconsciente e impulsos subconscientes a los que ya nos hemos referido—, nuestra reflexión nos puede proporcionar una pista o una ligera idea sobre la naturaleza de la realidad. Para Schopenhauer, esto es en sí una lucha inconsciente, una lucha por la existencia, la vida, la afirmación personal, la fuerza o la energía definitiva o, como él lo llamaba, la Voluntad.

MAGEE Pensaba que para confirmarlo bastaba con echar un vistazo a otros objetos diferentes de nosotros mismos en el universo. El universo físico se compone de materia en movimiento, y la materia y el movimiento son inimaginablemente abundantes —miles de galaxias y sistemas solares precipitándose a través del cosmos a velocidades que se aproximan a la velocidad de la luz. Concebía el universo como un conjunto de cantidades inmensas de energía consolidada. Y seguía a Kant al argumentar que lo único definitivo en el mundo de los fenómenos tenía que ser la energía. Explicaba que la materia era energía consolidada, que en principio toda materia debía ser reducible a energía, y que un objeto material era un espacio lleno de fuerza. Por supuesto, en esto la física del siglo veinte ha confirmado las ideas de Kant y de Schopenhauer de un modo extraordinario; pero los filósofos alcanzaron estas conclusiones mediante el análisis epistemológico cien años antes de que lo hicieran los científicos.

De manera que lo definitivo dentro del mundo de los fenómenos es la energía. En ese caso, el noumeno oculto e incognoscible debe de ser algo cuyas manifestaciones fenomenológicas se expresen en términos de energía o en términos que se puedan reducir a energía.

COPLESTON Sí, pero si hablamos del análisis teórico, ¿no deberíamos tener en cuenta lo reacios que son tantos físicos a concebir términos como «energía» como algo referido a entidades metafísicas? Este tipo

de términos se emplea obviamente dentro del marco de la física teórica. Tienen sus funciones. Pero muchos filósofos se opondrían, con razón o sin ella, a la elaboración de un sistema metafísico que se basara en el empleo científico de términos como «energía». ¿O es que no le he entendido bien?

MAGEE Creo que no me ha entendido bien: me ha atribuido un paso que no he dado. O se lo ha atribuido a Schopenhauer —da igual; en esta cuestión, que es el aspecto fundamental de toda su metafísica, estoy de acuerdo con él. No dice que el noúmeno sea energía. Dice que el noúmeno se manifiesta en nuestro mundo de fenómenos en forma de energía. A donde quiere llegar es a que este mundo sensorial, del sentido común, de la ciencia, en definitiva *es* energía, y que sea lo que sea el noúmeno, es algo que se manifiesta como energía. De manera que nos encontramos ante un aspecto del noúmeno que podemos conocer, a pesar de que no tenemos acceso directo a él: es algo que se manifiesta en el mundo de los fenómenos en forma de energía.

COPLESTON Estoy de acuerdo en que el término «energía» hubiera sido preferible al de «Voluntad», ya que la palabra «Voluntad» da idea de un proceso consciente.

MAGEE Su empleo del término «Voluntad» fue un desastre que originó una gran confusión. Él había previsto esta confusión, y previno a sus lectores contra ella, pero no fue suficiente. No tenía que haber utilizado el término. Como repite insistentemente, la «Voluntad» en el sentido que él le daba al término no tiene nada que ver con la energía, la vida, la personalidad o lo que sea, y aún menos con nuestros objetivos o metas. Él mismo dice que hay tanta Voluntad en la caída de una piedra como en la acción de un hombre. Todo el cosmos inorgánico es una manifestación de la Voluntad, y la tarea de las ciencias físicas es descubrir las regularidades y los movimientos constantes de esas manifestaciones. La conflagración del sol es Voluntad, el movimiento circular de la Tierra es Voluntad, el movimiento de las corrientes es Voluntad. Y el impulso de cualquier parte y de todas las partes del Universo es Voluntad.

La razón por la que escogió este término fatal es que lo más que nos podemos acercar los seres humanos a tener una experiencia directa, no mediatizada de la energía o del impulso, es, dentro de nuestras limitaciones, ser sujetos de la llamada voluntad de acción; y también porque el más profundo de todos los impulsos humanos es la voluntad de sobrevivir. En nuestra experiencia de estas cosas captamos el impulso directamente. Sigue siendo un conocimiento fenomenológico. Pero precisamente porque este caso especial es el único ejemplo de manifesta-

ción cósmica que cae dentro de nuestra experiencia, decidió, aunque no muy convencido, dar a todo el concepto el nombre que damos a nuestra visión de él en la experiencia. Como digo, ha dado lugar a una gran confusión. Ningún término es adecuado, como repetía Schopenhauer mismo, y es posible que cualquier término hubiera creado confusión. Pero «energía» hubiera sido más claro. El problema es, evidentemente, que el noúmeno no puede ser «como» ninguna otra cosa de la experiencia, de manera que cualquier término que escojamos tiende a crear una confusión entre el significado habitual del término y el sentido en el que lo empleamos.

COPLESTON Sí. Pero a Schopenhauer no le era indiferente la realidad subyacente, ¿no es cierto? Quiero decir que adoptó posturas muy claramente negativas contra ella. «Energía» es un término muy ambiguo, pienso que sería extraño decir que uno aprueba la energía, o desaprueba la energía, que le gusta la energía o no le gusta la energía. Sin embargo, Schopenhauer, como muy bien sabemos los dos, adoptó una postura muy clara frente a la realidad última y a sus manifestaciones.

MAGEE Es cierto, está usted señalando algunas de las confusiones que hubieran surgido si hubiera empleado el término «energía». Pero tal y como están las cosas, incluso muchas personas que han escrito sobre Schopenhauer han caído en el error de suponer que él identificaba el substrato metafísico de todo con la voluntad humana. Es difícil comprender cómo han podido caer en este error, porque el propio Schopenhauer lo advierte repetidamente, y no sólo en una parte de su obra, sino en lugares muy diferentes. Pero así ha sido. La ambigüedad misma del término «energía», su relación con las ciencias físicas hubiera creado, en mi opinión, una confusión tal vez menos negativa.

COPLESTON Sí, creo que tiene usted mucha razón. A donde yo quería llegar era a que Schopenhauer consideraba la realidad última algo completamente repugnante y trataba de describirla, en ocasiones incluso desde el punto de vista de la moralidad, como algo perverso. No es muy natural que alguien llegue a concebir la energía como algo asqueroso o no asqueroso, ni tampoco como algo perverso. Yo por lo menos no lo haría. En cualquier caso, si esta postura tan definida fue la que adoptó frente a la realidad última, frente al mundo empírico manifestó un actitud semejante, como manifestación o apariencia de la realidad última —aunque, de hecho, su planteamiento fue el inverso. Es decir, partió de la apariencia, del mundo de los fenómenos, hacia la realidad subyacente, el noúmeno.

MAGEE Centrémonos ahora directamente en esta cuestión de su acti-

tud. Hasta ahora nos hemos limitado a esbozar la visión que Schopenhauer tenía de la realidad, el modo en que concebía las cosas, nos guste o no. Pero, como acaba de señalar usted, a él mismo *no* le gustaba. En realidad pensaba que el mundo era un lugar horroroso. Le parecía que estaba lleno de crueldad, injusticia, enfermedad, represión. Los hospitales y las prisiones de todo el mundo están llenos de personas que padecen los sufrimientos más asquerosos. La naturaleza animal es sanguinaria; a cada momento del día, en los cinco continentes, miles y miles de animales se despedazan vivos unos a otros, se comen vivos entre sí; el mundo de la naturaleza es un mundo de perpetuo espanto. La visión de Schopenhauer era como una pesadilla. Y la expone en una prosa de un valor tan extraordinariamente dramático que nadie que lo lea es capaz de olvidarlo. Pero veamos la relación de esto con su metafísica: un noúmeno que se manifiesta como *este* mundo de fenómenos debe de ser algo terriblemente espantoso. Y así llegamos a la famosa afirmación de Schopenhauer, de que el substrato metafísico debe de ser algo odioso, algo inaceptable; y que sería mejor no haber existido nunca, que la existencia tal y como es. Entre todos los filósofos, es el pesimista por excelencia.

COPLESTON Sí. Sin embargo, no se quedó ahí, ¿no es cierto? Quiero decir que hizo algunas sugerencias, planteó algunas salidas —de modo temporal la contemplación estética, el arte, la creación y apreciación del arte que aplacan el deseo, el egoísmo, la tristeza y la hostilidad en cualquier momento. Se puede entrar en una galería de arte y observar los cuadros desde un punto de vista estético. Pero a la salida podemos entrar en una cafetería o en un bar: la necesidad y el deseo se reafirman entre sí. La experiencia estética no es más que una salida o un escape temporal.

Creo que Schopenhauer se equivocó al introducir su teoría de las ideas platónicas como paso intermedio entre la realidad última y la obra de arte, porque no veo cómo puede haber lugar para ellas dentro de su sistema. Pero tiene mucha razón al hacer la distinción entre la actitud estética ante las cosas y la actitud de tratar de apropiárselas y utilizarlas en propio provecho. Kant lo había comprendido antes que Schopenhauer, a pesar de que este último evidentemente hizo uso de la distinción dentro del marco de una filosofía que no era la de Kant.

MAGEE Nuestras respuestas estéticas pueden ser apasionadas, pueden apoderarse de nosotros por completo y, sin embargo, a la vez son desinteresadas.

COPLESTON Sí, desinteresadas sí, pero no indiferentes.

MAGEE Creo que deberíamos explicar la opinión de Schopenhauer a este respecto. Lo que dice es más o menos algo como esto. Normalmente, cuando veo un plato de comida pienso cosas referentes al acto de comérmelo —si quiero comerlo o no, o si me es indiferente. En cualquiera de los casos lo considero algo que puedo utilizar, si lo deseo, para satisfacer o saciar el hambre o la gula, o sencillamente mi voluntad de sobrevivir. Pero si veo un cuadro holandés de un plato de comida, independientemente de como me sienta, no lo veo de la misma manera en absoluto: lo veo con una luz impersonal, desinteresada, como un objeto estético, y soy consciente sólo de sus propiedades estéticas. Tal vez he escogido un ejemplo demasiado radical, ya que Schopenhauer pensaba que nuestra actitud normal ante las cosas era considerarlas desde el punto de vista de su posible empleo, y que la actitud estética era una excepción a esto. En nuestras respuestas estéticas nos vemos libres de los imperativos de la voluntad. Esto explica, según Schopenhauer, la experiencia que la gente tiene de sentirse fuera de sí en la creación o la contemplación del arte, y la sensación de que el tiempo se paraliza. Es una sensación maravillosa porque el estado normal de la existencia del que nos libera es una carga para nosotros.

Schopenhauer creía que la función clave del arte era una función cognitiva, no expresiva. Su verdadero objetivo no es expresar emoción, sino dar información sobre la naturaleza universal de las cosas (que tal vez nos conmuevan profunda y emocionalmente). Lo que hace en concreto es darnos un conocimiento directo de las ideas platónicas que se concretan en los fenómenos individuales del mundo, lo general tras lo particular, aunque desde el punto de vista de lo únicamente específico.

¿Qué opinión le merece esta concepción?

COPLESTON Creo que se le puede dar cierto sentido a esta visión. Cuando aún no había terminado la carrera, en los años veinte, la idea de la «forma significativa» que, si no recuerdo mal, Clive Bell divulgó ampliamente, estaba muy extendida. Al parecer, la forma significativa sería un objeto de percepción intelectual, no una mera reacción emotiva. Sin embargo, aunque el tema de la verdad en el arte me parece fascinante, lo cierto es que nunca me he parado a pensar en ello. No quiero rechazar la idea de que la verdad sea una idea analógica, que se pueda interpretar de diferentes maneras, todas justificables de acuerdo con sus diversos contextos. Por ejemplo, si bien es cierto que pienso que el concepto tradicional de la verdad como correspondencia es útil, la idea de la verdad en el arte requeriría aparentemente una teoría de la verdad no proposicional. En cualquier caso, mi referencia crítica a la introducción de la teoría de las Ideas Platónicas en el sistema de Schopenhauer no pretendía demostrar que no encuentro nada de valor en su

teoría estética. Por el contrario, creo que contiene líneas de pensamiento que es interesante considerar.

MAGEE Muchos artistas la han considerado enormemente atractiva...

COPLESTON Sí, sin duda...

MAGEE ...pensaban que coincidía con su concepción de lo que estaban haciendo.

COPLESTON En cualquier caso les alentaba...

MAGEE Pasemos a continuación al tema de la ética de Schopenhauer. ¿Qué lugar podía ocupar la moral o la ética en un mundo como el que describía Schopenhauer?

COPLESTON Como sabe, Schopenhauer insiste en que hay una realidad última, y dado que cada uno de nosotros se identifica con esa realidad última, en cierto sentido todos somos uno en definitiva. Y emplea esta teoría como base para defender la compasión, la solidaridad, el amor agapéico como diferente del amor erótico. Creo que es excelente que defienda las ideas de compasión y solidaridad. Pero me parece difícil comprender cómo es posible que exista el amor mutuo, si cada uno de nosotros es una encarnación de la realidad que se autodevora, que se deshace en conflictos. ¿No sería de esperar que la contienda mutua fuera una contienda imposible de superar —dada la naturaleza de la realidad subyacente? Por supuesto, no es necesario decir que no estoy cuestionando los juicios de valor de Schopenhauer sobre que el amor sea preferible al odio, a la compasión, a la crueldad. Por el contrario, acepto estos juicios con pleno convencimiento. Pero esto no altera el hecho de que si estamos todos en una Voluntad, y si esta Voluntad es algo horrible, Schopenhauer tenía razón al no detenerse ante la idea de la compasión y pasar a proponer como ideal volverse contra la realidad última y...

MAGEE ¿Puedo interrumpirle aquí, sólo para mantener la distinción entre dos temas diferentes? Creo que es preferible exponer la ética de Schopenhauer en primer lugar y a continuación pasar a explicar este concepto tan complicado de la vuelta contra la realidad, o tal y como él lo expresó, la negación de la voluntad. Su ética, como muy bien ha explicado, se aplica a la metafísica, y esto constituye un hecho notable en la historia de la filosofía. Su enfoque era el siguiente: a causa de que todo en el mundo es una manifestación fenomenológica del noúmeno,

cada individuo humano es, por lo tanto, una manifestación fenomenológica del noúmeno. Y como el noúmeno es uno y no diferenciado, el mismo para todo, el resultado es que la naturaleza última, inaccesible de todos los seres humanos, es una misma cosa. Todos somos uno en nuestra naturaleza interna. Esta es la razón de la comparación, que de otro modo sería difícil de explicar; es la razón por la que me importa lo que le pase a usted, y por la que comparto sus alegrías y sus tristezas, por la que usted no es sólo un objeto externo en mi mundo. También significa que si le hago algún daño, en cierto sentido también me estoy haciendo un daño a mí mismo. De este modo la unidad de nuestro ser es el fundamento de la moral, y la compasión es el motor del comportamiento moral verdaderamente desinteresado.

Usted afirma, con razón, que si el noúmeno es perverso, nuestra unidad en él y con él difícilmente puede ser la base de la moral en un sentido positivo. Estoy de acuerdo en eso; y es el fundamento de la mayor de mis objeciones a la filosofía de Schopenhauer. Rechazo su pesimismo. Da lugar a contradicciones importantes dentro de su filosofía, una de las cuales es ésta, aunque no la única. Sin ello, casi todo lo que dice tiene sentido.

Hay en la filosofía una famosa distinción conocida como la distinción hecho/valoración. La idea es que los hechos son una cosa, pero el modo en que los juzgamos es otra diferente: ningún juicio de valor es el resultado de una afirmación puramente fáctica. Podría ser, por ejemplo, que usted y yo estuviéramos de acuerdo en que la influencia de las Iglesias Cristianas en nuestra vida social ha descendido a lo largo de este siglo: sin embargo, supongamos que usted desaprobara o lamentara este hecho, y yo lo aprobara. Siempre es posible estar de acuerdo en cuanto a los hechos, pero diferir en cuanto a cómo hemos de evaluarlos. Esto es lo que sucede en el caso de mi actitud ante Schopenhauer. El que el noúmeno sea uno e indiferenciado o no, es un hecho o no lo es, pero el que sea algo detestable, es una valoración. Comparto muchos de los análisis de Schopenhauer sin compartir sus valoraciones. Tengo la sensación de que una gran parte, incluso la mayoría, de lo que dice sobre la naturaleza descriptiva de la realidad es excelente, muy profundo. Pero su hostilidad frente a la realidad me parece patológica. Acepto una gran parte de su análisis de la experiencia como algo muy vinculado a la verdad, pero rechazo su misantropía y su pesimismo. Creo que es importante que la gente se dé cuenta de que se puede aceptar la filosofía de Schopenhauer, como yo por ejemplo, sin compartir sus actitudes emocionales.

COPLESTON Como muy bien sabe, muchos filósofos están cuestionando ahora la dicotomía hecho/valoración. Yo personalmente opino que esta distinción tiene una utilidad evidente. Es necesario distinguir,

por ejemplo, entre las afirmaciones que sencillamente describen la manera que tienen las personas de comportarse y las afirmaciones que describen cómo deberían comportarse. Los dos tipos de afirmaciones pertenecen claramente a diferentes tipos de expresión. Al mismo tiempo creo que en el pasado se ha exagerado mucho la importancia y el alcance de la aplicación de esta distinción. Por ejemplo, no creo que se pueda elaborar ninguna interpretación general del mundo que no contenga o presuponga juicios de valor, juicios acerca de la importancia, significación, etc. Igualmente, cualquier reconstrucción del pasado histórico que vaya más allá de una mera cronología y que nos proporcione un relato coherente, implica juicios de valor. En otras palabras, no creo en una historia objetiva, ni en una metafísica objetiva. No sería capaz de afirmar, por ejemplo, que las concepciones del mundo sean objetivas. Algunas concepciones del mundo incluyen explícitamente juicios de valor, y todas las concepciones del mundo los implican o los presuponen. Por lo tanto, me gustaría cuestionar cualquier afirmación general de que no se pueden deducir conclusiones éticas de un sistema metafísico. Me atrevo a decir que esta tesis es cierta por definición. Pero en la práctica, no creo que las cosas funcionen del modo que ha sugerido.

MAGEE No, yo tampoco lo creo. Lo que yo quería dejar claro es que es posible aceptar una gran parte de la filosofía de Schopenhauer —he tenido cuidado de no decir toda— sin compartir sus juicios de valor. De hecho, no me gusta hablar de «aceptar» o no una filosofía o un filósofo —preferiría decir «aprender de». Personalmente he aprendido mucho de Schopenhauer a pesar de que opino de forma muy diferente a la suya en muchos aspectos importantes, y pienso que muchas personas podrían decir lo mismo. Esto es lo que quería decir —no que yo ni otras personas pudiéramos aceptar la filosofía de Schopenhauer de un modo objetivo, sino que podríamos compartir gran parte de ella con valoraciones diferentes a las suyas.

Pero pasemos ahora a la fase definitiva de su filosofía. Partiendo de que el mundo es un lugar espantoso y que el noúmeno que se manifiesta bajo la forma de este mundo de los fenómenos no puede ser más que algo terrible, llega lógicamente a la conclusión de que deberíamos apartarnos del mundo, tratar de no tener nada que ver con él —negar la Voluntad, tal y como él lo expresa. ¿Puede explicar lo que quería decir con esto?

COPLESTON Cuando Schopenhauer expresó su aprobación del ascetismo y de la flagelación que se defiende y practica en algunas religiones, los concebía, en mi opinión, como elementos de una serie de fases en el camino hacia lo que interpretaba como el rechazo definitivo de la

Voluntad, la extinción total del deseo, de la voluntad de existencia o de vida. Lo que Schopenhauer tenía en mente no era el suicidio, sino algo más cercano al concepto budista de entrada en el Nirvana. El resultado final del proceso de autonegación progresiva sería —por lo que se refiere a nuestro conocimiento— una negación del ser y una entrada en el no ser o en la nada. Si hay algo más, por decirlo de alguna manera, no podemos conocerlo. Para nosotros la negación de la Voluntad es la negación del ser, de la realidad.

Me gustaría comentar dos cosas. En primer lugar, a pesar de que hay algunas semejanzas entre la idea de Schopenhauer de volverse contra la Voluntad y algunos aspectos de, por ejemplo, el cristianismo, hay una diferencia fundamental entre la actitud de Schopenhauer y la de un crististiano o un judío ortodoxo o un musulmán. Para Schopenhauer, volverse contra la realidad era un ideal, mientras que los creyentes judíos, cristianos o musulmanes no considerarían el rechazo de la deidad (para ellos la realidad última) algo deseable. Es más, esta diferencia tiene consecuencias en lo que refiere a la actitud que se debe adoptar frente a este mundo empírico. Si se cree que el mundo ha sido creado por un Dios bueno, el creyente difícilmente puede recomendar el volverse contra él.

En segundo lugar —este comentario es independiente del primero—, el rechazo radical de la Voluntad por el que aboga Schopenhauer sería obviamente —partiendo de sus presupuestos— un rechazo de la Voluntad por la Voluntad misma (encarnada en el ser humano). Me resulta difícil comprender cómo la realidad última, que se concibe como una incitación a la existencia, a la autoafirmación, es capaz de un autorrechazo tan radical. Pero supongo que Schopenhauer diría que la Voluntad, haciéndose consciente de sí misma y a través de los seres humanos, percibe su propia naturaleza horrible, y de este modo se ve impulsada a actuar contra sí misma en su manifestación fenomenológica y a través de ella.

MAGEE En esta comparación o contraste que ha expuesto en relación a las religiones, me ha parecido que se ha olvidado de lo más importante. Ha hablado de los cristianos, los musulmanes y los judíos, pero sin duda la comparación principal ha de hacerse en relación a los budistas, ¿no es así? Usted sabe mucho más que yo acerca del budismo, y soy consciente de que tal vez me estoy metiendo en un terreno muy peligroso, pero pienso que algunos budistas (aunque no todos) no creen en un Dios personal, no creen en la existencia de una alma individual, y no creen en la vida eterna después de la muerte. Si es así, tienen todas esas creencias fundamentales en común con Schopenhauer. Pero ciñéndonos más al tema de nuestra discusión, muchos budistas consideran que el objetivo más deseable de la vida en la Tierra es conseguir li-

berarse de la necesidad de vivir totalmente. ¿Cree usted que esto se acerca a la negación de la Voluntad de Schopenhauer?

COPLESTON Es difícil generalizar acerca de estos aspectos del budismo. En el budismo hinayama, que se practica en el sureste de Asia y en Sri Lanka y que se considera a sí mismo como el heredero del espíritu del budismo, se elimina la metafísica, por considerarse que trata de problemas que no se pueden resolver. Si la existencia de una realidad divina no se niega realmente, con toda seguridad no se afirma. De forma similar, a pesar de que haya una creencia en la reencarnación, las afirmaciones acerca de la naturaleza del Nirvana, el objetivo definitivo, brillan por su ausencia. Por lo que se refiere al budismo mahayana, dentro del cual hay un gran número de escuelas y tradiciones diferentes, creo que no nos es posible entrar en este tema: es demasiado complejo. En general, hay muchas razones que justifican el hecho de que encuentre semejanzas entre el budismo y la filosofía de Schopenhauer. En ambos se da especial importancia a la compasión y al carácter cambiante y transitorio de todos los fenómenos. En lo que se refiere a la creencia en Dios, nadie describiría al budismo como una religión teística, a pesar de que en determinadas formas de busdismo encontremos la idea de un Absoluto sobre el que no se puede decir nada. Tal vez deberíamos dejar este tema aquí. La razón por la que me he referido antes al judaísmo, al cristianismo y al islamismo es que algunos escritores han llamado la atención sobre determinadas semejanzas entre el cristianismo en particular y el pensamiento de Schopenhauer, y es importante recuperar el equilibrio señalando la diferencia fundamental. La semejanza, como muy bien ha señalado usted, es mucho más acusada en el caso del budismo.

MAGEE Antes de terminar esta discusión creo que deberíamos decir algo acerca de la influencia de Schopenhauer. Ha tenido una influencia enorme sobre los artistas; algunos de los más grandes escritores de los últimos ciento cincuenta años revelan su influjo en sus libros: Turgenev, Hardy, Conrad, Proust, Thomas Mann; éstos no son más que algunos ejemplos. Su influencia sobre Wagner fue la más importante de todas las no musicales. Sin embargo, tal vez dentro de una serie de discusiones sobre filosofía debamos centrar nuestra atención no en su influencia sobre los artistas, sino en su influencia sobre otros pensadores. Los tres ejemplos más notables son Nietzsche, Freud y Wittgenstein. ¿Podría comenzar diciéndonos algo acerca de su influencia sobre Nietzsche?

COPLESTON Como ya sabe, Nietzsche consideraba a Schopenhauer un educador —de hecho, una de sus primeras obras llevaba el título de

Schopenhauer como educador. Esto indica que pensaba que Schopenhauer no se contentaba con una visión superficial de las cosas, sino que excavaba la superficie y no le asustaba mirar al mundo y a la historia a la cara. Para Nietzsche, Schopenhauer no trataba de sacar a relucir los aspectos más oscuros de la vida ni del mundo; ni de hablar, como Leibniz, acerca del mejor de los mundos posibles. Como hombre de integridad mental, Schopenhauer describía la vida humana y la naturaleza tal y como son, no como a uno le gustaría que fueran. Nietzsche también estaba totalmente de acuerdo con la subordinación del intelecto a la voluntad que defendía Schopenhauer. Es decir, estaba de acuerdo con la tesis de que la mente era originalmente y por encima de cualquier otra cosa esclava de la Voluntad. Nietzsche también admiraba a Schopenhauer como hombre de independencia de carácter, que no permitía que la sociedad le dictara lo que tenía que pensar, ni que lo hicieran otros filósofos, pasados o contemporáneos, sino que pensaba por sí mismo. Es cierto, por supuesto, que Nietzsche criticó a Schopenhauer duramente después por haberse apartado de la vida, por haber decidido decir no al mundo y a la vida humana. El profesor Crane Brinton ha dicho de Nietzsche, que fue el mayor defensor del sí a la vida, que pasó la mayor parte de su vida diciendo no, y esto es totalmente cierto. Al mismo tiempo, Nietzsche insistía constantemente en que había que afirmar la vida, no negarla ni rechazarla. Confieso que comparto en cierta medida la actitud de Nietzsche. Si el mundo es como Schopenhauer lo describía, lo mejor que podemos hacer, en mi opinión, es tratar de cambiarlo a mejor. Es cierto que no estaría de acuerdo con la idea de Nietzsche acerca de qué sería lo mejor, pero pienso que es necesaria una acción creativa, más que un rechazo de la realidad. Sin embargo, Nietzsche nunca dejó de admirar a Schopenhauer ni de apreciarle, por haber sido el hombre cuya filosofía había llegado a él en su época de estudiante como una especie de revelación.

MAGEE El segundo de los tres pensadores influenciados por Schopenhauer que he decidido destacar es Freud, por lo que tal vez debería decir algo sobre él. Dos de las ideas más fundamentales que se le suelen atribuir a Freud, las había expuesto Schopenhauer antes de que Freud naciera. Una de ellas era el concepto de inconsciente; no sólo el concepto mismo, sino un argumento muy extenso acerca de él que Freud recogió en su obra. El argumento es que la mayor parte de nuestras motivaciones es inconsciente; la razón de que sea inconsciente es que está reprimida; la razón por la que está reprimida es que no queremos enfrentarnos a ella; la razón por la que no queremos enfrentarnos a ella es que es incompatible con la visión de nosotros mismos que deseamos mantener; y, por lo tanto, una gran parte de la energía motivada se gasta o bien en reprimir las motivaciones o bien en dejarlas pasar a la su-

perficie sólo después de haberlas examinado y haberlas falseado para que sean presentables a nuestras mentes conscientes. Este argumento constituye el núcleo del freudianismo. Y, sin embargo, no sólo Schopenhauer lo había expuesto antes que Freud; Freud mismo lo reconocía, pero decía que había llegado a él independientemente. La segunda idea —y probablemente la idea por la que Freud es más conocido después de la que ya he mencionado— en la que Schopenhauer le precedió es la omnipresencia de la motivación sexual. Schopenhauer había expuesto, en un momento en el que era difícil y sorprendente que un pensador serio hablara de estos temas, que la motivación sexual se encuentra en casi todo. La razón estaba relacionada en su opinión con el hecho de que es la motivación sexual la que trae a los seres humanos a la existencia. Este hecho significa que la actividad sexual es con mucho la actividad más importante que la mayoría de nosotros puede practicar. Determina no sólo que el mundo vaya a estar poblado, sino precisamente por quién va a estar poblado a lo largo de todo el tiempo futuro, dado que cada individuo es único y es el producto posible de sólo dos progenitores determinados. Como seres del mundo, los polos opuestos de nuestra existencia son la concepción y la muerte. Tanto escritores como filósofos de todo tipo han escrito mucho acerca de la muerte; apenas se ha escrito nada acerca de la concepción. Sin embargo, la concepción es, como mínimo, tan importante como la muerte —puesto que es el medio por el que llegamos a la existencia como individuos— y tan misteriosa como ella. De este modo Schopenhauer expone que el gran interés por el sexo, que es característico en los humanos en general, es proporcionado a su importancia real.

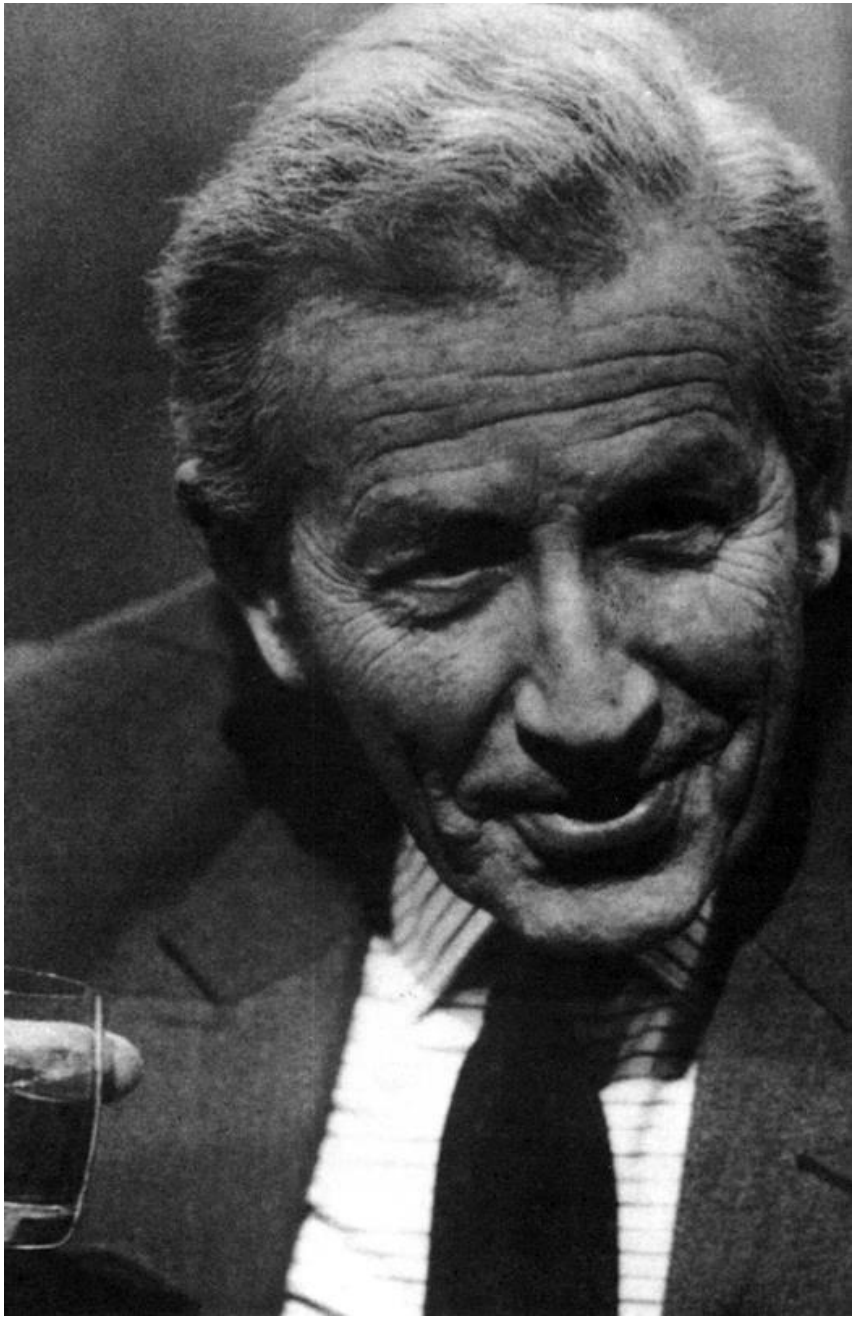
Pasemos ahora al tercero de nuestros tres pensadores. Tal vez pueda usted poner fin a esta discusión diciendo algo acerca de la influencia de Schopenhauer sobre Wittgenstein, con lo que concluimos nuestro tiempo.

COPLESTON La influencia de Schopenhauer sobre Wittgenstein se refleja claramente en las notas que contiene el material preparatorio para su *Tractatus,* y también, aunque en menos medida, en el *Tractatus* mismo. En esta obra encontramos, por ejemplo, la idea de la correlación entre el sujeto y el objeto, entre el «Yo» como sujeto epistemológico, y su mundo. Este «Yo», el sujeto epistemológico, es, por decirlo de alguna manera, la frontera de mi mundo, no un objeto dentro de él. Evidentemente, puedo pensar en mí mismo, convertirme a mí mismo en un objeto en cierta medida, pero queda el «Yo» que trata de pensarse a sí mismo, el sujeto Yo. Esta idea procede directamente de Schopenhauer, a pesar de que existe la posibilidad de que Wittgenstein la hubiera derivado de otro filósofo como, por ejemplo, Fichte. También se encuentra en el *Tractatus* su famosa afirmación de que aunque se resolvie-

ran todos los problemas de la ciencia, los problemas de la vida seguirían intactos. Esta idea también se deriva de Schopenhauer. Debemos tener en cuenta igualmente que en el *Tractatus,* Wittgenstein hace una distinción entre la voluntad metafenomenológica como portadora de la ética, de la cual, nos dice, no se puede decir nada, y la voluntad como fenómeno, que forma parte del contenido de la psicología más que de la filosofía. Esta distinción entre Voluntad metafenomenológica o noumenal y la voluntad fenomenológica también se puede encontrar en Schopenhauer. Habría que añadir que con el paso del tiempo Wittgenstein se fue apartando cada vez más del pensamiento de Schopenhauer. Una de las razones es que se fue mostrando cada vez más contrario a la idea de elaborar un sistema, mientras que, como ya hemos dicho, Schopenhauer fue uno de los filósofos que elaboró un sistema compacto. Hay una especie de esbozo de un sistema en *Tractatus,* pero no figura en las obras posteriores de Wittgenstein. En cualquier caso, en las fases iniciales de su pensamiento, Wittgenstein estuvo muy influido por Schopenhauer. De hecho, Schopenhauer es probablemente el único filósofo importante del pasado, en ningún sentido contemporáneo a él, a quien Wittgenstein leyó, estudió y digerió, por decirlo de alguna manera. En otras palabras, la influencia de Schopenhauer no terminó con el fin del siglo pasado, sino que afectó a uno de los filósofos más importantes de nuestro propio siglo.

Nietzsche

Diálogo con J. P. Stern



INTRODUCCIÓN

MAGEE Cualquier breve enumeración del conjunto de los filósofos del siglo diecinueve que tuvieron una mayor influencia fuera del campo de la filosofía debería incluir a Hegel, Marx, Schopenhauer y Nietzsche, por no citar otros. En la Europa continental, la influencia de Nietzsche sobre la filosofía también ha sido enorme, a pesar de que por parte de los filósofos de habla inglesa no haya recibido más que hostilidad, recelo o rechazo hasta hace muy poco. Sin embargo, en la actualidad se está produciendo indudablemente una revalorización de su obra, especialmente entre los filósofos analíticos. Siempre tuvo una gran influencia sobre los escritores, incluso sobre algunos de los más eminentes en lengua inglesa: Shaw, Yeats y Lawrence se me ocurren como ejemplos. Su propia prosa es de una calidad deslumbrante, no tiene nada que envidiar a la de ningún otro.

Friedrich Nietzsche nació en Sajonia en 1844. Fue un brillante estudiante de clásicas, y algunos años antes de cumplir los treinta ya era catedrático, algo verdaderamente extraordinario. Pero entonces abandonó su carrera universitaria, se aisló y se hizo filósofo. Durante dieciséis años escribió sus obras, la mayoría libros cortos, o libros de ensayos y aforismos: algunos de los más conocidos son: *El nacimiento de la tragedia, Humano, demasiado humano, La gaya ciencia, Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral,* y el más famoso de todos, *Así habló Zaratustra.* En un primer momento estuvo muy influido por las ideas de Schopenhauer y de Wagner; pero se rebeló contra ambos, e incluso participó en algunas polémicas contra Wagner.

Hasta los últimos cuatro años de su vida creativa no hizo ningún intento de elaborar un sistema de ninguna clase. Pero con el paso del tiempo comenzó a pensar en unir todos sus temas principales en una obra, que en un principio iba a titular *La voluntad de poder*, y posteriormente *Revalorización de todos los valores.* Sin embargo, no llevó este proyecto a la práctica. Siempre tuvo una salud muy delicada, y en enero de

1889 cayó presa de una enfermedad mental, muy probablemente consecuencia de una sífilis terciaria. Estuvo enfermo desde entonces hasta su muerte en 1900.

Está conmigo para hablar de su obra J. P. Stern, profesor de alemán en la Universidad de Londres, autor de uno de los libros más conocidos sobre Nietzsche.

DISCUSIÓN

MAGEE Nietzsche fue el primer filósofo que se enfrentó plenamente a la pérdida de la fe en la religión o en la existencia de un mundo diferente a éste, que se había producido la cultura occidental. Si no existe un Dios ni un reino trascendental, la moral, los valores, la verdad, la racionalidad, los criterios de cualquier tipo no le vienen al hombre del exterior, sino que él mismo los crea para satisfacer sus propias necesidades. *Escogemos nuestros valores* —o al menos *creamos nuestros valores colectivamente*. Es una idea muy controvertida y revolucionaria, Nietzsche lo sabía. ¿Podemos empezar en este punto?

STERN Sí, es un buen punto de partida. A lo que ha dicho acerca de su vida habría que añadir que fue hijo de un pastor de la iglesia luterana; su padre murió cuando Nietzsche tenía menos de cinco años. Su madre quería que fuera sacerdote: se educó en Schulpforta, el más famoso de los internados protestantes en Alemania, y teología fue lo que estudió la primera vez que fue a la Universidad de Bonn. Su ataque al cristianismo no es objetivo, desinteresado, ni pacífico en absoluto, sino violento, dramático —melodramático en cierto sentido. Es un ataque al cristianismo más que a Cristo, y creo que lo que dijo, que pensaba que el hombre del siglo diecinueve tenía que sostenerse sobre sus propios pies, sin el apoyo de la fe ni de ninguna clase de dogma, es muy importante en su filosofía y es un buen punto para empezar a exponer su pensamiento. No se limitó a profesar un ateísmo rotundo, sino que se sumió personal e íntimamente en la tarea de negar la existencia de la justicia divina, la piedad divina, la trascendencia religiosa en general.

MAGEE Su enfoque se convirtió con el tiempo en un programa para cuestionar radicalmente todos los fundamentos del pensamiento occidental. Somos esclavos de la convención, afirma Nietzsche —basamos toda nuestra vida en actitudes e ideas cuyas premisas rechazamos, si es que alguna vez nos detenemos a examinarlas. Esto hace que nuestro modo de vida sea tremendamente artificial, un modo de vida muerto.

Tenemos que corregir nuestros valores a la luz de lo que creemos y sentimos sinceramente.

STERN Es cierto. Lo que él creía, lo que trataba de demostrar, era que todo el edificio, tanto de los valores cristianos como del idealismo, que él consideraba derivados de estos valores, era falso, y debía eliminarse y sustituirse por otra cosa. La cuestión de qué es lo que había que poner en su lugar no es tan sencilla. Pero esa era la premisa fundamental de la que partía y ello constituye el drama, el extraordinario melodrama, de Nietzsche. Muchas veces pienso que tiene mucho más en común con Fausto y Peer Gynt que con ninguno de los demás filósofos de esta serie. Esto no significa que no se le deba considerar seriamente un filósofo, sino, por el contrario, que el concepto de filósofo debería ampliarse.

MAGEE Su revisión de todos los valores constituye una empresa colosal. Para que esta discusión resulte más fácil de seguir será mejor que vayamos por partes. Hay cuatro tradiciones dentro de la civilización occidental que Nietzsche atacaba: la tradición de la moral cristiana, la tradición de la moral secular, fruto del trabajo de los filósofos morales, la moral cotidiana de la gran masa no intelectual («valores del rebaño», como él los llamaba), y algunas de las tradiciones que se derivan de la antigua Grecia, especialmente de Sócrates. Examinémoslos uno a uno. ¿Puede decir algo acerca de su crítica fundamental a los valores cristianos?

STERN Para empezar, creo que su ataque al cristianismo es muy sencillo y directo. Criticó y rechazó todos los valores positivos del cristianismo: volver la otra mejilla, amar al prójimo como a uno mismo, compasión por los que sufren, por los que están necesitados en algún sentido, a quienes llamamos «marginados» —expresión que Nietzsche hubiera aborrecido. Desprecia todos estos valores. Sin embargo, no de un modo incondicional, porque, como veremos más adelante —quiero dejar esto bien claro—, Nietzche está constantemente enunciando reglas especiales para personas especiales, y está muy en contra de las reglas generalizadoras del tipo de las que Kant había expuesto en el Imperativo Categórico. Así pues, lo primero es el ataque no a Cristo sino al cristianismo, que favorece al desvalido, a la persona que no se puede valer por sí misma, y que necesita la compasión, piedad y lástima del mundo que la rodea.

MAGEE ¿Por qué se oponía Nietzsche a la compasión? ¿Por qué la despreciaba tanto?

STERN No está en contra de ella, no la desprecia cuando procede de una persona fuerte. Lo que desprecia es el hecho de que una persona débil tenga que apoyarse en algo externo a ella, sea lo que sea —otra persona y su compasión, normas, reglas, o leyes.

MAGEE ¿Y por qué razón?

STERN La razón es su llamamiento a la autenticidad, la individualidad, el *élan vital,* la vida dentro de la persona vivida plenamente. Es precisamente a esta persona, que debería vivir la vida plenamente, a quien deshonra la necesidad de compasión, la que se rebaja mediante la compasión.

MAGEE ¿Cuál era su principal objeción a la moral secular, la gran tradición de la filosofía moral representada por, digamos, Kant —o, en los años de Nietzsche, por los utilitarios? No era una moral específicamente cristiana, pero Nietzsche se oponía a ella igualmente. ¿Por qué?

STERN Creo que la razón principal es la siguiente: todos los sistemas o morales secualres se basan en la abstracción del caso individual. Se basan en el llamamiento a la generalidad. Para Nietzsche la palabra «general» es lo mismo que la palabra «común» en su peor sentido. Creía que la grandeza humana, lo mejor del hombre, era escaso —y el resultado de ello es la creencia de que un llamamiento a un común denominador de los hombres es necesariamente un llamamiento a lo más bajo, o a lo menos distinguido de ellos. En cierto sentido todas las normas y reglas —incluso se puede decir que todas las leyes— son para él asuntos del rebaño, nada más. Y de este modo llegamos al tercer tipo de moral a la que Nietzche se oponía, la del rebaño. No es de ninguna manera un filósofo democrático; es un filósofo grande y noble, y, por lo tanto, para él el valor y el interés de la ideología democrática es mínimo.

MAGEE Creía que el gran hombre individual, el héroe, debía ser una ley para sí mismo, no detenerse ante las morales inferiores, y aún menos ante las reglas de la compasión.

STERN Exactamente. Es la mejor expresión que se puede emplear: cada gran hombre una ley para sí mismo. No es la expresión que utilizó él, pero es exactamente lo que quería decir.

MAGEE ¿Y qué hay de la última de nuestras cuatro tradiciones, la de la antigua Grecia? No debemos olvidar que Nietzsche fue un gran es-

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

pecialista en los clásicos. Había estudiado profundamente la antigua Grecia; y se opuso radicalmente a toda la tradición que arrancó con Sócrates.

STERN Sí. Pero su obra *El nacimiento de la tragedia* —creo que es una de las obras más notables que se hayan escrito sobre el problema de la tragedia— trata de la tragedia presocrática y de la Grecia presocrática, que era para él una especie de Edad de Oro. Y todo se estropea en el momento en el que aparecen Eurípides, Aristófanes y Sócrates. Lo que ocurre es que la fuerza y la buena voluntad, el calor y la belleza, así como la comprensión profunda del ser trágico de la humanidad, se substituyen por la razón, por lo que Nietzsche consideraba la práctica trivial de racionalizarlo todo y sustituir la antigua presentación de la tragedia de la vida por la charlatanería socrática. Nunca le perdonó a Platón haber hecho un héroe de alguien cuya principal virtud consistía en rebatir los argumentos de todos los demás.

MAGEE Su preocupación por los orígenes de la cultura, expuesta de un modo tan rico, está relacionada con su idea de que nosotros mismos somos quienes enunciamos nuestros valores, con lo que quiere decir que si es así, no nos vienen dados por Dios ni por ninguna autoridad externa a nosotros mismos; la cuestión de cómo llegamos a ellos se convierte en una cuestión de importancia fundamental. Es también, podríamos añadir, una preocupación característica del siglo diecinueve, la preocupación por los orígenes —basta con citar *El origen de las especies*... ¿Influyó Darwin en Nietzsche?

STERN Sí, pero Nietzsche era antidarwiniano, y creo que nunca llegó a comprender realmente el verdadero alcance de la teoría del origen de las especies; o tal vez sería más justo decir que Nietzsche no apreciaba el tipo de pruebas que Darwin presentaba para defender su teoría. En general, se oponía a la práctica científica de exponer pruebas sin tener en cuenta las implicaciones éticas de lo que se quisiera demostrar. Como muchas otras figuras del siglo diecinueve, Nietzsche siempre iba a estudiar fisiología, iba a estudiar química, iba a estudiar física, pero nunca llegó a hacerlo realmente. De manera que no creo que haya mucho más que decir acerca de su actitud frente al darwinismo. Pero lo principal acerca de los orígenes es que —una vez más al igual que otros filósofos (como Marx, por ejemplo)— cree que se puede determinar la cualidad de un producto, especialmente de un producto de la mente, partiendo de la naturaleza y la cualidad de sus orígenes. Al fin y al cabo esto fue lo que hizo Freud en gran medida; y sospecho que Freud se inspiró profundamente en Nietzsche, a pesar de que no estuviera muy dispuesto a reconocerlo. Esto significa que el trasfondo, la genealogía

de la moral, por ejemplo —este es el título de uno de los libros de Nietzsche que ha mencionado— es muy indicativa de la cualidad de la moral. Yo personalmente no creo que esto sea cierto. Pero la opinión de que se pueda determinar la cualidad de un producto mental analizando sus orígenes está muy extendida en el siglo diecinueve.

MAGEE Esta visión de que las cosas *son* en cierto sentido sus orígenes es un error para el que existe una expresión concreta: «falacia genética».

STERN Así es. Es una falacia de la que Nietzsche no siempre se da cuenta, no la critica más que en contadas ocasiones.

MAGEE Su mención a Freud plantea otra cuestión. La insistencia de Nietzsche en que creamos nuestros propios valores para satisfacer nuestras necesidades, le llevó a un análisis esencialmente psicológico de los valores desde el punto de vista de las necesidades, que eran a la vez individuales y sociales, pero sobre todo individuales, ¿no es así?

STERN Sí. Es totalmente cierto.

MAGEE De manera que este enfoque es, ante todo, un enfoque psicológico.

STERN Es un modo de psicologizar muchos fenómenos, y, de hecho, fue un psicólogo notable en muchos sentidos; sin embargo, no elaboró ningún sistema, ni psicológico ni de ninguna otra clase, y en ese sentido se diferencia de Freud. Pero tiene muchos puntos en común con él y es uno de sus precursores más importantes, porque da una gran importancia al inconsciente. Por ejemplo: la crítica de Nietzsche al idealismo alemán es el resultado de su convicción de que éste no consigue explicar los impulsos del inconsciente que determinan nuestras acciones, que el idealismo alemán sencillamente toma del cristianismo una actitud completamente negativa ante los impulsos del inconsciente y construye una civilización sobre su supresión —y una vez más se puede ver qué cerca está esto de la obra de Freud *La civilización y sus descontentos*. Se ha creado toda una leyenda acerca de que Freud descubrió el inconsciente. Nada más lejos de la realidad. Se había hablado del inconsciente desde finales del siglo dieciocho, y Nietzsche fue uno de los que utilizó este concepto y le dio una gran importancia. Pero no tiene una teoría del Yo como base; es mucho menos sistemático.

MAGEE Una consecuencia de su actitud es su opinión de que para personas diferentes son válidas morales diferentes. Nada podría con-

tradecir más rotundamente la idea muy extendida entre los filósofos —derivada casi directamente de Kant— de que la moral debe ser universal para ser defendible.

STERN Sí. Cree que las personas individuales tienen derecho a diferentes tipos de comportamiento individual y a un campo de conocimiento determinado individualmente. Esto es lo más sorprendente; y también, creo, en muchos sentidos es una visión profética. Creía que el conocimiento no era absoluto, que la adquisición, la búsqueda del conocimiento, no debía considerarse algo absoluto, sino que cada civilización tenía derecho al tipo de conocimiento que pudiera soportar y utilizar de un modo provechoso para sus fines. Como ve, el énfasis está en su empleo de la palabra «soportar». Predijo situaciones en las que el conocimiento podía llegar a destruir al conocedor, y quiero insistir en que fue muy profético en esto. Porque, de hecho, nos enfrentamos a situaciones en las que el conocimiento —el conocimiento que buscamos y conseguimos— resulta ser excesivo para lo que podemos hacer con él, para lo que podemos utilizarlo, empleándolo positiva más que destructivamente.

MAGEE Se refiere probablemente a nuestro conocimiento de la física nuclear, que se ha convertido en una amenaza mortal para nosotros. Es un hecho que Nietzsche hubiera comprendido muy bien.

STERN Sí. Y, de hecho, nos previno —no me refiero a la física nuclear en concreto, por supuesto, sino al conocimiento en general. Como ve, no tenemos más que una teoría del conocimiento diferente de la nuestra. La nuestra es que todo conocimiento es interesante y debe tratar de conseguirse. La otra es la idea marxista, que crea un sistema mediante el cual el conocimiento es o bien socialmente útil y, por lo tanto, deseable, o bien no es deseable si no es útil para la sociedad, en cuyo caso se suprime. La idea de Nietzsche se parecía a ésta en cierto sentido. Creía que determinadas civilizaciones podían autodestruirse, y la base de esta actitud destructiva es, en su opinión —y con ello volvemos a Sócrates— el deseo socrático de conocimiento, esa fuerza ilimitada que nos empuja.

MAGEE Pero así como creía que la civilización tenía derecho a tanto conocimiento como pudiera soportar, creía que un individuo tenía derecho a tanto conocimiento como pudiera soportar. Freud dijo en varias ocasiones que Nietzsche se conocía a sí mismo mejor que ningún otro ser humano. Antes que Freud, Nietzsche desarrolló algo parecido al psicoanálisis freudiano, ¿no es así?

STERN Sí, creo que es cierto, aunque no es necesario exagerar este punto, porque también reconoció, cosa que Freud no supo hacer, el aspecto destructivo del psicoanálisis. Al fin y al cabo, nos encontramos ante un hombre que constantemente habla en defensa de la acción en defensa del contacto entre los seres humanos, que no hizo nada por promover la antigua idea alemana de la introspección y de la autorrevelación. Estuvo muy influido por Goethe. Este autor fue uno de los grandes protagonistas de su hagiología; y dejó bien claro que la excesiva introspección no conduce a ninguna parte.

MAGEE Voy a analizar la situación a la que hemos llegado hasta este punto de la discusión. Hasta ahora hemos hablado casi exclusivamente del pensamiento crítico de Nietzsche. Hemos expuesto su idea fundamental de que la moral, los valores y las normas que hemos heredado se basan originalmente en una creencia en el Dios o en los dioses que nos las han otorgado y que nos juzgarían de acuerdo con nuestro éxito o nuestro fracaso a la hora de respetarlas. Pero hemos perdido nuestra fe en todos estos dioses, y en la religión en general, y *eso* significa que hemos perdido la fe en los fundamentos mismos de nuestros sistemas de valores. Sin embargo, no hemos afrontado este hecho. En lugar de ello seguimos intentando relacionar nuestras vidas con un sistema de valores en cuyos fundamentos hemos dejado de creer; y eso hace que nuestras vidas sean artificiales, que *nosotros mismos* seamos artificiales. Si de verdad necesitamos un auténtico sistema de valores, debemos llevar a cabo una completa revisión de éstos. Hemos estado hablando sobre ello, y al hacerlo hemos mencionado algunas de las críticas individuales a las que este enfoque le condujo. Pero ahora quiero pasar a lo que considero la segunda fase de esta discusión. Una vez que ha eliminado todo este fundamento, ¿qué es lo que propone poner en su lugar? ¿Cuales son los nuevos valores que plantea después de todo esto?

STERN La respuesta es muy sencilla y muy complicada a la vez. La respuesta sencilla es: sé tú mismo con todas las consecuencias; vive la vida plenamente —y todo lo que vaya surgiendo como *élan vital* (quiero decir en la esfera de lo humano). Sé tú mismo, lo que eres, es la premisa principal de la que parte, y también es el objetivo hacia el que deben orientarse la moral y la ética. Se podría preguntar que si cada uno de nosotros es él mismo y él mismo nada más, ¿cuál sería el resultado a nivel general? ¿Cómo se puede hacer compatible esto con un sistema político? Me temo que las respuestas a esta pregunta son muy poco satisfactorias dentro del pensamiento de Nietzsche. Su actitud frente a las cuestiones sociales nunca llega demasiado lejos. También dije que la respuesta podía ser muy complicada, y lo dije por una razón: los consejos de Nietzsche hacen que sea extremadamente difícil conseguir una

vida armoniosa dentro de la sociedad, sobre todo si se considera que las leyes están ahí para favorecer a los débiles. Superficialmente puede parecer un sistema sencillo, pero creo que es muy difícil enfrentarse a alguien que propone estas ideas como directrices para vivir en sociedad. En cierto sentido podemos decir que algunas de las doctrinas políticas más escandalosas de nuestros días, algunas de las políticas fascistas de comienzos de este siglo, se basan en cierta medida —al menos sus inspiradores intelectuales— en esta opinión de que tenemos que crear nuestros propios valores y vivir de acuerdo con ellos, independientemente de las consecuencias que ello pueda acarrear. Como ve, no hemos avanzado mucho.

MAGEE Pero Nietzsche era plenamente consciente del hecho de que crearía un conflicto. La cuestión es que no le importaba. Aceptaba el conflicto —y estoy de acuerdo con usted en que no era nada realista en lo que se refiere a las consecuencias sociales de su pensamiento. Para él la humanidad era una multitud dirigida por una élite, y pensaba que la élite tenía derecho a ser egoísta, apartar a los débiles y conseguir lo que quisiera. Partiendo de esta base, nunca consideró, como ha dicho usted, el problema de cómo iban a vivir los miembros individuales de esta élite entre sí. Pero de una cosa estaba seguro: todo esto es totalmente contrario a cualquier idea normal sobre la moral.

STERN Sí es cierto. Pero no ha dicho más que la mitad. La segunda parte —que *no* adoptaron ni los fascistas ni los nacionalsocialistas— es que también es necesario conquistar todo lo que es cómodo, todo lo que es cobarde, todo lo que no es aventurero de nosotros mismos. Y si se consigue —esta es la idea que expone en *Así habló Zaratustra,* por ejemplo—, no se desea ser tan agresivo con los demás. Se comprenderá en cierto sentido su debilidad; aunque esta comprensión —la comprensión tolerante y sincera de la debilidad— no sea precisamente la especialidad de Nietzsche.

MAGEE Desde luego, no es por lo que más se le conoce.

STERN No.

MAGEE La obra de Nietzsche siempre ha escandalizado a la gente y se ha pensado con razón que sus ideas son contrarias a todos los criterios de moral conocidos. Lo cierto es que Nietzsche estaba de acuerdo con eso. Y le gustaba escandalizar. Como ha dicho, quería que la gente viviera plenamente, ilimitadamente, y no quería que *nada lo impidiera* —ninguna idea de racionalidad, verdad, justicia ni nada por el estilo. Por el contrario, creía que había que elegir criterios muy diferentes

para satisfacer las necesidades del ser. Pero pensaba que todas las morales que habían existido habían ido en contra de este enfoque, y por lo tanto habían sido en cierta medida contrarias a la vida. En el fondo lo que está diciendo es que la vida es el único valor y la única fuente de valor, y por lo tanto, que tenemos que tomar todos nuestros valores de ella. Tenemos que aceptar la vida, decir «sí» a la vida plenamente, lo que no sólo significa que debamos dar rienda suelta a nuestros instintos, sino que debemos obtener todos nuestros criterios, incluso los de la racionalidad y la verdad misma, de la misma fuente.

STERN O del gran hombre. Del gran hombre —y como dije antes, consideraba grandes hombres a Goethe, Napoleón, en ocasiones a Lutero, en ocasiones a algunos de los papas Borgia e incluso a Sócrates, porque tuvo la suficiente fuerza como para llevar a la práctica sus proyectos.

MAGEE Y la verdad misma tiene que subordinarse.

STERN Absolutamente.

MAGEE Es decir, que si hay verdades que puedan hacernos daño, o que puedan hacer daño a nuestras vidas, hacemos bien en ignorarlas. Es más, el criterio mismo de verdad, de lo que considera cierto, debe ser aquel que favorezca a la vida. Lo que no favorezca a la vida debe rechazarse como falso.

STERN Sí. Volvamos a la cuestión de la naturaleza de la verdad, de lo que él llamó «la higiene del conocimiento». Ha de haber algún tipo de higiene que nos diga qué tipo de conocimiento *podemos* afrontar y qué conocimiento debemos rechazar. Tiene razón al decir que la verdad misma debe someterse a una especie de limitación, una especie de sanción.

MAGEE Si Nietzsche tuviera que defenderse de la avalancha de críticas con que ha sido recibida su filosofía, supongo que diría algo parecido a esto. Todo el proceso de la evolución se ha basado en que los fuertes eliminan a los débiles, los inteligentes a los necios, los emprendedores a los no emprendedores, y así sucesivamente; gracias a que estos procesos se han ido produciendo ininterrumpidamente a lo largo de millones de años la humanidad se ha desarrollado, la civilización ha ido prosperando. Son los procesos que originan todo lo valioso que poseemos. Sin embargo, con los antiguos griegos y los judíos, llegaron los llamados moralistas que enseñaron que estos procesos eran inmorales, incluso aberrantes. Los fuertes debían humillarse, decían, y de-

bían proteger a los débiles y a los dóciles, y tenían que someterse a la ley; los inteligentes tenían que ayudar a los necios, y así sucesivamente. Pero si siempre hubiéramos actuado de ese modo, pensaba Nietzsche, nunca hubiéramos pasado del estado pre-humano. Lo que debemos hacer es continuar con —volver a— los principios y valores que han originado la humanidad y la civilización, y no ir en contra de ellos.

STERN Sí. Creo que es exactamente lo que dice repetidas veces en contextos diferentes; y su preocupación acerca del futuro es precisamente que esta especie de afirmación y autoafirmación no continuará —que el espíritu democrático, el espíritu de las multitudes, de la masa, superará y anulará todos estos valores.

MAGEE Invirtiendo todo el proceso que ha transformado la barbarie en civilización.

STERN Sí. Además de esto hemos de tener en cuenta que tiene una visión de la historia que en realidad es muy diferente de la visión en la que se ha basado la defensa que usted ha hecho de él. Él cree que la historia se repite. Más adelante veremos qué es lo que quiere decir con eso, pero dentro de este contexto significa que cualquier situación histórica puede crear y absorber y hacer uso de lo más alto que el hombre es capaz de crear. No hay situaciones privilegiadas, no hay eras privilegiadas, y, por lo tanto, cualquier era que se considere capaz de comprender plenamente, de crear plenamente estos valores, tiene derecho a hacerlo. El problema es que él considera que los últimos años del siglo diecinueve y los primeros del veinte, son lo que él llama eras de decadencia, en las que esta fuerza no opera plenamente. Fue un profeta muy notable en cierto sentido, pero la nueva barbarie, la barbarie que iba a llegar, no le asustaba.

MAGEE Ha mencionado la doctrina del eterno retorno y eso me anima a hacer la siguiente sugerencia. Cuando pasemos a considerar la última obra de Nietzsche, creo que es el momento de hacerlo, nos encontraremos con que hay cuatro grandes temas en ella. Uno de ellos puede resumirse con la expresión «voluntad de poder», una expresión que se hizo popular; otra es la doctrina del *Ubermensch,* que se suele traducir como el «Superhombre», otro término inventado por Nietzsche que ha pasado al lenguaje común; en tercer lugar está la doctrina del eterno retorno del tiempo, que acaba de mencionar; y en cuarto lugar está la idea de Nietzsche acerca de la comprensión estética de la vida. Creo que para no crear confusión es mejor que tratemos de cada uno de estos aspectos por separado. Comencemos con la voluntad de poder. En un

principio esta expresión iba a ser el título de la recopilación de toda su obra. ¿Qué significaba exactamente?

STERN Toma el concepto de voluntad del filósofo en el que usted es especialista, de Schopenhauer, por supuesto, e invierte su valoración. Mientras que este filósofo considera que la voluntad es la fuente de todo lo malo que hay en el mundo, la fuente de la desgracia del hombre, Nietzsche la considera el origen y la fuente de su fuerza. El cultivo de una libertad que permita que la voluntad actúe como quiera actuar, forma parte de una cultura sana. Existe la dificultad de que esto nos pone en conflicto con otras personas y, por lo tanto, en ese momento la voluntad de poder se convierte en voluntad de autoafirmación, voluntad de usurpación de los demás. Pero eso no es todo. Creo que hay que insistir —aunque no exageradamente, como han hecho algunos críticos— en que la voluntad de poder también se vuelve hacia adentro, es decir, que destruye todo lo que es débil dentro del Yo, todo lo que sencillamente forma parte de la autoindulgencia.

MAGEE Es como una especie de puesta a la altura drástica llevada a cabo por el propio impulso individual.

STERN A la altura que *uno mismo se ha fijado.* Y esta es la dificultad: uno mismo se fija una altura. Y volvemos a su insistencia en la autocreación de éste como de otros valores.

MAGEE Cuando Schopenhauer habla acerca de la voluntad metafísica quiere decir que se manifiesta de un modo fenomenológico en los impulsos no sólo del ser humano, ni de los seres vivos en general, sino de todas las cosas. La fuerza que hace que la Luna gire alrededor de la tierra, y que la Tierra gire alrededor del Sol, es para Schopenhauer la manifestación de lo que él llama «Voluntad». Todo el cosmos se compone de materia en movimiento, y todo es manifestación de la «Voluntad» en el sentido que Schopenhauer da a esta palabra. Esto no tiene nada que ver con la «Voluntad» en el sentido habitual de la misma. Pero Nietzsche también utilizaba la palabra en el mismo sentido de Schopenhauer, ¿no es así?

STERN Me temo que sí. Digo «me temo» porque creo que las partes más débiles de su filosofía son aquéllas en las que, pese a todo, trata de llegar a un sistema de alguna clase, en las que habla de la voluntad de poder en la naturaleza, la voluntad de poder en el cosmos. Nunca he llegado a ninguna conclusión positiva de todo ello. No creo que sea interesante porque la premisa más importante de la que parte —que no se puede sistematizar el gran pensamiento— opera en él notablemente.

MAGEE Pasemos ahora al siguiente de los cuatro temas que señalé antes: el Superhombre. Todo el mundo conoce esta palabra, que se acuñó por primera vez para traducir el término *übermensch* que utilizó Nietzsche. Ha sido un concepto muy malinterpretado. Algunas personas lo han relacionado con la idea del ario puro de Hitler, la bestia rubia que caricaturiza el pensamiento antinazi. Pero, por supuesto, no tiene nada que ver con eso.

STERN No, creo que no se refería a nada de eso. El Superhombre es el producto de cualquier civilización. No olvide que antes señalé que cualquiera era capaz de expresar los máximos valores de los que son capaces los hombres. El Superhombre es el hombre que vive todo lo que le asegura la voluntad de poder, lo vive plenamente, y es capaz de repetir su propia voluntad *ad infinitum.* Pero con esto llegamos a la doctrina más controvertida de todas las que expuso; la más extraña, si se quiere, de todas sus ideas, la doctrina del eterno retorno.

MAGEE Prefiero que no entremos en eso todavía. Quiero tratar un poco más a fondo este concepto de Superhombre, que ha desempeñado un papel tan importante en el pensamiento de los últimos cien años. (La mala interpretación y el abuso que de él hicieron los nazis no es más que un ejemplo. Tuvo una gran influencia en algunos escritores y dramaturgos —como, por ejemplo, Bernard Shaw, que tituló a una de sus mejores obras *El hombre y el Superhombre.*) ¿No se podría decir que lo que Nietzsche pretendía era llegar al concepto de un hombre no reprimido, utilizando la palabra represión en lo que hoy llamaríamos sentido freudiano? El Superhombre es un ser humano cuyos instintos naturales no están reprimidos —que no ha sido «desposeído de su mismidad» como dice el propio Nietzsche— y, por lo tanto, un *ser* en el sentido más pleno, de un modo desinhibido, ilimitado, libre. No vive de acuerdo con unos valores falsos: ha revisado todos sus valores. Es lo que seríamos todos nosotros si no nos influyeran ideas falsas acerca de nosotros mismos y nuestras vidas. ¿No es ese el verdadero concepto de Superhombre?

STERN Sí, así es, pero sería un hombre que sin censurarse a sí mismo, evitaría de un modo natural e instintivo hacer ninguna de las cosas que Nietzsche consideraba malas. Por ejemplo, la categoría que rechaza insistentemente es la envidia, lo que él llama *ressentiment:* la envidia ante la grandeza de otro, ante el éxito, ese tipo de cosas. El superhombre no siente nada de eso.

MAGEE Es, entre otras cosas, un espíritu muy generoso.

STERN Sí —y una vez más, nos encontramos con que el concepto cristiano de generosidad no está tan lejos de Nietzsche.

MAGEE Pasemos ahora al tercero de los cuatro temas principales, la idea del eterno retorno. De todas las ideas de Nietzsche, ésta es la más difícil, no sólo de comprender, sino de tomar en serio. Expone que la historia se mueve en círculos, en grandes círculos, de manera que todo gira una y otra vez, literalmente hasta el infinito. Usted y yo hemos estado sentados en este mismo estudio teniendo esta misma conversación en ilimitadas ocasiones en el pasado y lo haremos en ilimitadas ocasiones en el futuro. Resulta difícil de creer que realmente esté diciendo una cosa así.

STERN Bien, lo cierto es que lo dice, y trata de averiguar qué sucedería si lo interpretáramos en serio. Creo que deberíamos decir —en general, refiriéndonos a toda nuestra discusión— que una gran parte de su pensamiento es experimental como en este caso. No quiero decir que no hable en serio ni responsablemente; no quiero decir que sea superficial; pero quiero decir que nos encontramos ante alguien que se enfrenta a la totalidad del pensamiento humano y que experimenta una y otra vez visiones diferentes. Hay una referencia a esto —una referencia muy trágica— en una carta en la que escribe, «me siento como si fuera un bolígrafo, un bolígrafo nuevo» (una pluma probablemente) «que un poder superior prueba sobre un papel». No deja de ser extraño que alguien que defendiera la voluntad de poder y el Superhombre tuviera esa sensación. Y, sin embargo, creo que se sentía así realmente. Este es el modo en que ensaya su idea del eterno retorno; y creo que no es tanto una teoría del ser, no tanto una teoría del cosmos: a mí me parece que está por encima de toda teoría moral. Es decir, que nuestras acciones, nuestra voluntad, nuestras intenciones, nuestros pensamientos deberían tener una generosidad y una grandeza tan grande que deberíamos desear y ser capaces de repetirlos una y otra vez *ad infinitum*.

MAGEE Todo esto recuerda entre otras cosas al planteamiento de Kant de que toda acción moral debe ser universalizable. Pero supongo que en el caso de Nietzsche, está más cercana a su pensamiento la idea de que deberíamos apegarnos a la vida incondicionalmente. Si en un determinado momento decimos sí a la vida de forma rotunda, eso significa que deseamos volver a hacer una y otra vez lo que estuviéramos haciendo en ese instante, y sólo eso.

STERN Sea cual sea la consecuencia. Sí. No creo que tenga sentido ir más allá y tratar de plantear ecuaciones matemáticas o geométricas con

el fin de demostrar tanto la posibilidad como la imposibilidad de este concepto del eterno retorno, como se ha hecho en alguna ocasión.

MAGEE Todo es una metáfora, ¿no es así?

STERN Claro que es una metáfora, y, por supuesto, se pueden decir muchas cosas acerca del empleo de la metáfora en Nietzsche.

MAGEE No deje de hacerlo, por favor.

STERN Creo que tenemos la costumbre de interpretar las cosas literalmente, de un modo que hace que un gran número de las afirmaciones de Nietzsche no tengan mucho sentido. Antes hablaba usted de su estilo, y creo que se trata de un estilo efectivo, que impresiona extraordinariamente. En mi opinión, ello se debe a una invención o un descubrimiento curioso que hizo sobre cómo situar su discurso en algún lugar entre la metáfora y el significado literal. Esto es algo que muy pocas personas, y desde luego muy pocos escritores alemanes habían hecho antes. Por lo que se refiere al pensamiento, es totalmente independiente —ha mencionado eso antes, y hemos visto cómo ataca todas las tradiciones de Occidente. Donde se puede hablar de precursores es en el estilo: Montaigne, Pascal y La Rochefoucauld son sus autores favoritos, y todo su estilo aforístico se deriva de ellos en gran medida. Y no soy yo el único que dice esto; él mismo lo afirma. Su estilo, que se encuentra a mitad de camino entre la metáfora y el significado literal, es extraordinario. Creo que a menos que se interprete como lo que es, es seguro que se malinterpreta. Me viene a la cabeza una cita que da una idea de lo que quiero decir; cuando hablaba de la terrible pérdida que experimentaba la gente en el siglo diecinueve ante lo que él llamaba de un modo sensacionalista la «muerte de Dios», escribió lo que sigue: «En vez de afrontar la insoportable soledad de su condición, el hombre seguirá buscando a su Dios destrozado, y por amor a Él, amará a las mismas serpientes que se revuelvan entre sus restos.» Vemos, pues, una mezcla entre, por una parte, un pensamiento conceptual —«soledad» y «condición» son términos abstractos que pertenecen al pensamiento conceptual, y todo el argumento forma parte de una generalización histórica— y por otra parte, serpientes que se revuelven entre los restos de un Dios destrozado. Bien, pues esto, y su negativa a ir más allá —su negativa a escribir la teoría que se oculta tras las metáforas— es su característica principal.

MAGEE Pero plantea a sus lectores bastantes problemas. Esta fusión de poesía y metáfora por una parte, y conceptos intelectuales por otra, hace que nunca se sepa dónde está él realmente. No se puede hacer que

sus obras se sostengan sobre una argumentación intelectual rigurosa, porque en ese caso, la argumentación se rompe al toparse con sus imágenes. Pero si se interpreta todo como una expresión poética, lo que dice resulta poco claro y subjetivo. Pero tal vez esto nos conduzca al cuarto tema. Ya hemos hablado brevemente acerca de la voluntad de poder, del Superhombre, y acerca de la teoría del eterno retorno: el cuarto tema es la idea de que la vida debe interpretarse estéticamente. Supongo que lo importante es que no hay nada fuera de este mundo —ningún Dios, ningún reino trascendente de ninguna clase—, de manera que la vida no puede tener ningún objetivo fuera o más allá de sí misma. Cualquier significado o justificación de la vida debe estar dentro de ella: la vida existe por sí misma, y debe tener importancia por sí misma. Todo ello la convierte en una especie de obra de arte gigante.

STERN Es un modo muy correcto de enfocar esta idea. En su primer libro, *El nacimiento de la tragedia,* escribe esta frase tres veces: «Sólo como fenómeno estético se justifican eternamente el ser del hombre y del mundo.» Es una frase muy compleja, y creo que no voy a entrar en detalles. Pero lo que quiere decir en pocas palabras es lo siguiente: la grandeza de los primeros griegos, de los presocráticos, se apoya en la tragedia. Su tragedia era un modo de afrontar los peores aspectos de la vida humana, su transitoriedad, su temporalidad, su dependencia de fuerzas mayores; y su mayor logro fue el haber conseguido hacer de estas cosas una historia importante, una tragedia maravillosa. Esto lo afirma en el sentido más amplio y más cósmico posible. Se pregunta, como lo había hecho Shakespeare: ¿Debemos interpretar el mundo seriamente, o acaso no es más que un gran juego, un gran escenario, una especie de drama interpretado por desconocidos, un espectáculo para desconocidos? Si es que ha de haber una justificación —«justificación» es la palabra que utiliza; es un término algo confuso dentro de este contexto (es una expresión judicial ¿no es cierto?)— para el hecho de que el hombre esté aquí, y sea lo que es, tal vez sea sencillamente que se encuentra inmerso en este gran drama cósmico. Una gran parte del pensamiento de Nietzsche, una parte de su pensamiento más interesante, es aquélla en la que ensaya y trata de dar sentido a esta justificación estética del hombre.

MAGEE De manera que las consideraciones estéticas se funden en el pensamiento de Nietzsche en diferentes niveles. No dudo que esta sea la razón por la que ha tenido una influencia tan grande en los artistas. Dado que es usted especialista en literatura comparada, sería muy interesante terminar esta discusión con unas palabras acerca de la influencia de Nietzsche en los escritores.

STERN Bien, me voy a centrar en los tres nombres que usted mismo citó al comienzo del programa: Yeats, Shaw y Lawrence. Yeats leyó por primera vez a Nietzsche en un libro que recogía fragmentos de todo tipo traducido por John Common. Y desde que Yeats, en 1902, lo leyó más a fondo, hay un claro cambio en el tenor general y en la actitud de su poesía. Esa poesía ligeramente decadente, ligeramente sentimental, de rosas amarillas del Yeats de *fin de siècle* cambia, y su gran poesía, que es (como el mismo Yeats la llama) poesía de sangre y fango, está muy influida por su lectura de Nietzsche, por sus intentos de captar algunos de los problemas de los que hemos estado hablando. En el caso de Shaw, la influencia es diferente. Se da mucho más en la esfera biológica, en la esfera de ese *élan vital* que mencioné antes —la esfera de la vida cruel, la vida que se justifica a sí misma. Por otro lado, en el caso de D. H. Lawrence, nos encontramos con la cuestión de la autenticidad. La autenticidad como Lawrence la concibe es un tipo de autenticidad muy diferente de la que Nietzsche tenía en mente: es social y sexual, y, por supuesto, estos aspectos son secundarios en el pensamiento de Nietzsche. Lawrence empezó a conocer a Nietzsche gracias a su mujer, Frieda, y fue muy influido por él. La historia de Cristo que Lawrence cuenta en *The Man Who Died,* una de sus últimas obras, se deriva, a mi entender, de la psicologización que hace Nietzsche de la figura de Cristo. Pero ahora, si echamos un vistazo al resto de Europa, nos encontramos con una serie de escritores que también han estado muy sujetos a la influencia de Nietzsche y que lo reconocen ellos mismos: Pirandello, Thomas Mann, André Malraux y muchos otros. Strindberg mantenía correspondencia con Nietzsche, a través de un amigo común. También hay influencias muy poderosas a raíz de que surgiera el mito de Nietzsche después de su muerte en 1900. Pero no debemos olvidar que su estilo aforístico, el gran atractivo de sus metáforas, la brevedad de su mensaje —a las personas cultas no les gusta leer libros densos: les gusta leer aforismos— todo ello juega mucho en su favor.

MAGEE Hay una última cuestión que no debemos dejar de plantear antes de que termine esta discusión, y es la asociación que algunas personas hacen entre Nietzsche y el nazismo. Los nazis se apropiaron de Nietzsche —interpretándolo mal— como filósofo de la nación, del mismo modo en que se apropiaron de Wagner como compositor nacional; el resultado ha sido que la reputación de estos dos genios se ha visto contaminada en la mente de muchas personas. ¿Es justo o no relacionar a Nietzsche con el fascismo?

STERN Creo que se le puede relacionar hasta cierto punto con el fascismo, más que con el nacionalsocialismo. Mussolini lo leyó en profundidad, y recibió del Führer una copia de las *Obras Completas* en 1938.

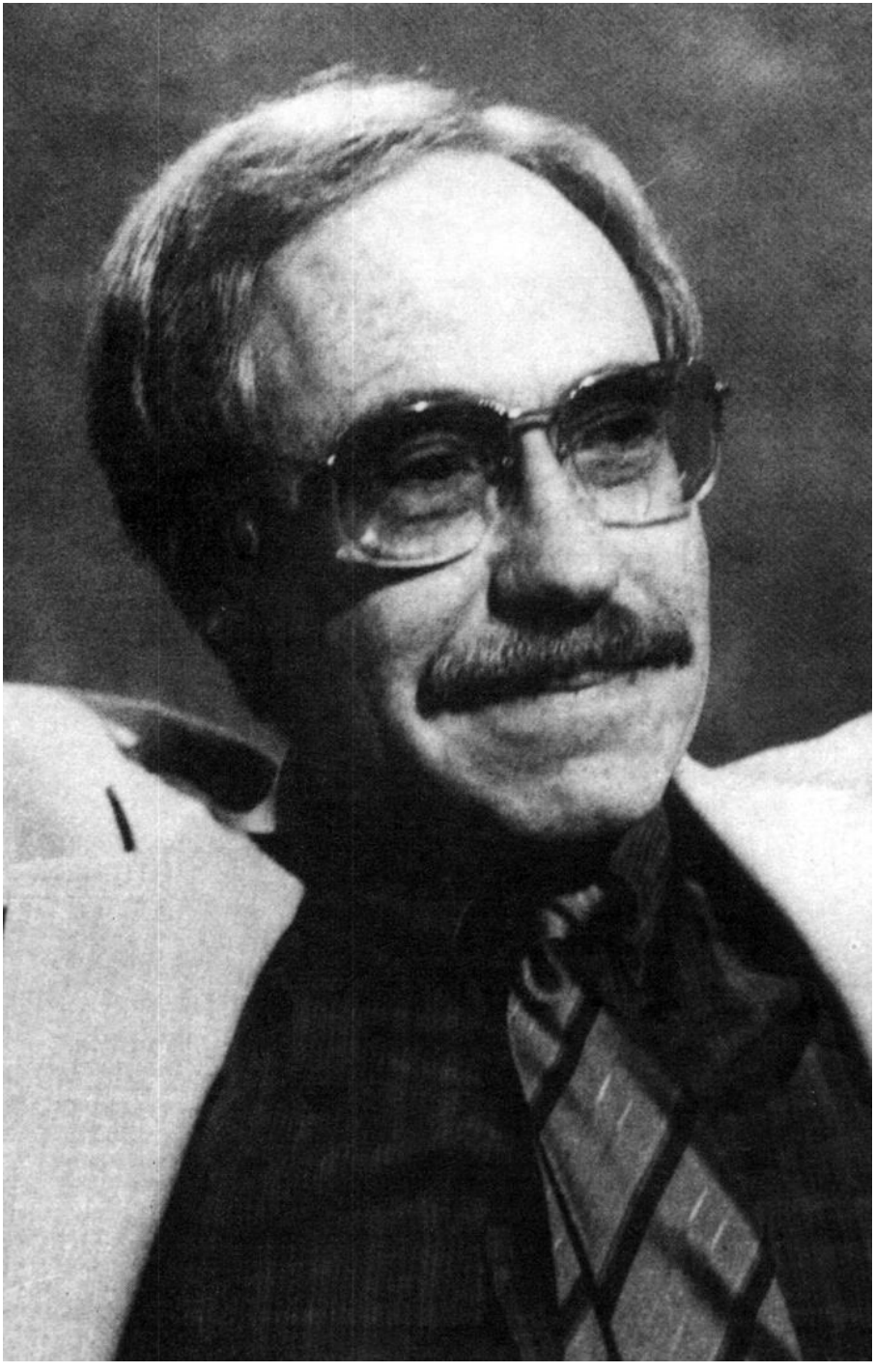
Hitler mismo probablemente no conocía más que expresiones sueltas —al menos sí que conocía expresiones como «voluntad de poder»—, pero probablemente no había *leído* nada de Nietzsche en realidad. Creo que en cierto sentido la acusación de relación con el fascismo es justificada. Lo expondré de la siguiente manera: en la medida en que estos partidos políticos dependen de sus intelectuales, y en la medida en que los intelectuales dependen de algún tipo de ideología mal relacionada, Nietzsche formaba parte de ella. Pero al mismo tiempo —y hay que insistir mucho en ello— hay muchas más cosas en su pensamiento, y mucho más importantes, que constituyen un anatema absoluto para aquellas personas, para aquellos gángsters (dicho claramente). El autocontrol, la lucha interna con el Yo, y la elaboración de valores —de generosidad por ejemplo—, la grandeza como la hemos descrito, no tienen nada que ver en absoluto con las ideologías asesinas del Tercer Reich, ni del fascismo italiano.

MAGEE El hecho de que haya dedicado gran parte de su vida a estudiar la obra de Nietzsche hace pensar que lo considera una empresa muy valiosa, a pesar de sus defectos.

STERN Sí. Creo que es una empresa muy valiosa, siempre que no la emprendamos con la esperanza de encontrar la panacea, sino con la idea de encontrar lo que los seres humanos pueden hacer, qué posibilidades tiene el hombre, y qué es capaz de crear y de comprender partiendo de sí mismo.

Husserl, Heidegger y el existencialismo moderno

Diálogo con Hubert Dreyfus



INTRODUCCIÓN

MAGEE El alemán Edmundo Husserl fue un filósofo de principios de siglo, mucho más importante de lo que su fama fuera del campo de la filosofía pueda hacer pensar. Nació en 1859 y murió en 1938. Su obra maestra es un libro titulado *Investigaciones lógicas,* publicado en dos volúmenes en 1900 y 1901. Entre sus otros libros, *Ideas,* publicado en 1913, también merece una mención especial. En general, el planteamiento de Husserl es algo parecido a esto: hay algo de lo que ninguno de nosotros podemos dudar, nuestra propia conciencia. Por lo tanto, si deseamos construir un conocimiento de la realidad partiendo de una base sólida como la roca, ese es el punto donde tenemos que comenzar. Hasta aquí, es evidente que coincide con Descartes. Sin embargo, al analizar nuestra conciencia descubrimos que siempre es, y sólo puede ser conciencia *de algo,* no puede existir como un estado mental sin objeto. Es más, encontramos que en la práctica no somos capaces de distinguir entre los estados de la conciencia y los objetos de la conciencia: conceptualmente podemos hacer una distinción, pero en nuestra experiencia real, por muy atentos que estemos, es imposible. En este punto Husserl coincide con Hume. Pero entonces da un giro original. Los escépticos habían argumentado a lo largo de muchos años que era imposible saber si los objetos de nuestra conciencia tenían una existencia independiente de nosotros, independiente de nuestra experiencia de ellos, y este tipo de argumentos habían tenido una gran influencia durante cientos o incluso miles de años. Husserl señala que no puede haber dudas de ninguna clase acerca de que los objetos de nuestra conciencia existan *como objetos de conciencia para nosotros,* independientemente de que tengan o carezcan de otro estatus existencial y, por lo tanto podemos investigarlos como tales sin tener que partir de premisas, positivas o negativas, acerca de su existencia independiente. Es más, podemos acceder a ellos de un modo más directo e inmediato que a ninguna otra cosa, y, por lo tanto, nos ha de ser posible llegar a conocerlos me-

jor que ninguna otra cosa. Esta investigación puede proceder independientemente de preguntas incuestionables acerca de la existencia individual de estos objetos. Este tipo de preguntas se pueden dejar de lado (dejar entre paréntesis, por decirlo de alguna manera), de modo que los filósofos, en lugar de encerrarse en un callejón sin salida, son capaces de hacer progresos rápidos e interesantes.

De esta manera, Husserl fundó una nueva escuela de filosofía que se dedicó al análisis sistemático de la conciencia y sus objetos. Se dio a conocer con el nombre de Fenomenología —y una de las acepciones del término «fenomenología» hace referencia al análisis de cualquier cosa que sea objeto de nuestra experiencia, independientemente de que ésta sea o no como la experimentamos *de forma objetiva.* La experiencia directa incluye no sólo los objetos materiales, sino muchos tipos de entidades abstractas; no sólo nuestros propios pensamientos, sufrimientos, emociones, recuerdos, etc., sino música, matemáticas y muchas otras cosas. En todo caso, la cuestión de su estatus existencial independiente se pone entre paréntesis: se investigan exclusivamente como los *contenidos de la conciencia* que indudablemente son.

Uno de los seguidores de Husserl, Martin Heidegger, se destacó con un libro titulado *El ser y el tiempo,* publicado en 1927 y dedicado a Husserl. Este libro se convirtió en la cabeza principal del existencialismo del siglo veinte, a pesar de que en realidad a Heidegger nunca le gustó que se le pusiera la etiqueta de «existencialista». Escribió muchas más obras filosóficas en el curso de su larga vida —murió en 1976, a los ochenta y seis años— y muchas de ellas tuvieron una gran influencia, pero su obra maestra es *El ser y el tiempo.* Otros pensadores existencialistas, especialmente Jean-Paul Sartre, son más conocidos para el público general y se han esforzado más en extender las ideas del existencialismo fuera de los confines de la filosofía académica, pero Heidegger siempre fue su maestro. Incluso el título de una de las obras filosóficas de Sartre más importantes, *El ser y la nada* (publicada en 1943), es una alusión y un homenaje a *El ser y el tiempo* de Heidegger.

De manera que nos encontramos ante una línea de desarrollo filosófico bien definida, de Husserl a Heidegger, y de Heidegger a Sartre. Y tal vez debamos mencionar a otra figura, Maurice Merleau-Ponty, que publicó en 1945 una obra muy importante titulada *Fenomenología de la percepción.* Merleau-Ponty y Sartre fueron muy amigos: juntos fundaron y editaron el periódico *Les Temps Modernes.* Pero Merleau-Ponty murió pronto, a los cincuenta y tres años de edad, en 1961.

Para hablar conmigo de este movimiento dentro de la filosofía moderna he invitado a Hubert Dreyfus, profesor de Filosofía en la Universidad de California, en Berkeley.

DISCUSIÓN

MAGEE He empezado por afirmar que Husserl no es muy conocido fuera del ámbito académico. ¿Puede empezar por explicar cómo es posible que alguien tan poco conocido por el público general sea tan importante dentro de la filosofía?

DREYFUS Husserl era importante en un sentido reaccionario: es decir, fue la culminación de toda una tradición filosófica, la tradición cartesiana, que interpreta la relación del hombre con el mundo como una relación de sujetos que conocen objetos. De hecho, el mismo Husserl pensaba que era la culminación de toda la tradición filosófica desde Platón, porque había descubierto la base indubitable sobre la que se podía fundamentar la inteligibilidad de todo. Al situarse él mismo en esa posición, desempeña un papel similar al que había desempeñado Hegel considerándose la culminación del idealismo. Kierkegaard se rebeló contra Hegel en nombre del pensamiento existencial, que se transformaría con el tiempo en lo que hoy llamamos existencialismo, y Marx se opuso a Hegel en nombre del materialismo dialéctico. Análogamente, Husserl se sitúa a sí mismo al menos como culminación del cartesianismo —su último libro se titula *Meditaciones cartesianas*— y gracias a él, pensadores como Heidegger y Merleau-Ponty comprendieron los límites de esa tradición y se rebelaron *contra ella*. La filosofía europea del siglo veinte se puede entender sólo desde el punto de vista de su relación con Husserl.

MAGEE En mi introducción al programa de hoy no he podido hacer más que un esquema del pensamiento de Husserl, pero ahora tenemos que ahondar en aspectos más concretos. ¿Puede completar lo que comencé a exponer?

DREYFUS La idea fundamental de Husserl es que la mente se orienta intencionalmente hacia los objetos, así, por ejemplo, percibo ese objeto como una mesa vista desde arriba. También puedo recordarla, tener creencias o deseos acerca de ella. Casi todo mi contenido mental se orienta intencionalmente (a excepción de los dolores de cabeza y los estados de ánimo), y Husserl señaló que la intencionalidad era un factor único de la mente. De todo el Universo sólo la mente tiene intencionalidad hacia algo externo a sí mismo.

MAGEE Hay algo de misterio dentro de todo esto. ¿Cómo es posible, si pienso, por ejemplo, en algún tema relacionado con la astronomía,

que lo que sucede dentro de mi cráneo tenga una relación significativa con las galaxias?

DREYFUS Husserl pensaba que era un fenómeno *wunderbar* (maravilloso) y dedicó su vida a tratar de comprenderlo.

Dentro de esta tradición se da el nombre de «intencionalidad» a la orientación del contenido mental; no porque tenga nada que ver con nuestras intenciones, sino porque tiene que ver con la direccionalidad. Husserl sostenía que debía de haber algún tipo de contenido en la mente que explicara su direccionalidad o su orientación. Este algo en la mente, que se denomina «contenido intencional», era como una descripción de la realidad, y en virtud de esta descripción nos es posible percibir, desear, recordar, etc., un objeto bajo determinados aspectos. Fue Husserl quien hizo de la intencionalidad uno de los principales temas de la filosofía desde entonces.

MAGEE ¿De qué modo aplicó su explicación de la intencionalidad mental?

DREYFUS Hizo de ella un edificio filosófico extraordinariamente amplio y complejo, tan extenso que de forma natural tendemos a reaccionar contra él. Pensaba, con razón, que a su explicación de la intencionalidad no le incumbía el hecho de que hubiera una mesa ahí o no la hubiera. Podía poner la mesa misma entre paréntesis. De hecho podía poner todo el mundo entre paréntesis. Lo único que necesitaba estudiar era el hecho de que *él consideraba* que había una mesa en el mundo de los objetos externos. En ello consistía lo que llamó «reducción fenomenológica». Reflexionó sobre su propio contenido intencional, y ello le proporcionó una base indubitable de la que partir. No se trataba sencillamente de que tuviera una especie de evidencia empírica cotidiana, según la cual considerara que había una mesa en el mundo de los objetos. Tal y como él lo expresó, tenía una evidencia indubitable que él mismo había creado. Al considerar que había una mesa, sabía que consideraba que había una mesa. ¿Qué más podía hacer? No había nada tan evidente como eso. No podía equivocarse en eso. En segundo lugar, podía utilizar el contenido intencional evidente en sí mismo como un fundamento absoluto para todo lo demás. Era imposible experimentar nada —música, otras personas, mesas, o galaxias, como dijo usted— excepto en virtud de su contenido mental intencional. De manera que Husserl se creía con derecho a afirmar que había descubierto el fundamento indubitable de toda comprensión. Como Kant, afirmaba que había descubierto la condición de la posibilidad de que cualquiera fuera capaz de encontrar cualquier cosa; y como Descartes, afirmaba que tenía una evidencia directa, no sólo argumentos trascenden-

Edmund Husserl (1859-1938)

tales. Llegó a todo ello describiendo el modo en que los sujetos conscientes se orientaban intencionalmente hacia los objetos.

MAGEE Al hacerlo, como dice, se convirtió en la culminación de la tradición filosófica de Descartes-Hume-Kant, que considera que la situación fundamental del hombre es la de ser sujeto de un mundo de objetos. Pero fue precisamente esta concepción fundamental aquélla contra la que reaccionó Heidegger, ¿no es así?

DREYFUS Es cierto. Esa tradición cartesiana se hizo tan clara y tan poderosa con Husserl, que Heidegger se vio obligado a preguntarse si esa relación sujeto-objeto era de verdad una descripción correcta de nuestra relación con las cosas. ¿Requiere verdaderamente nuestro modo de percibir las cosas y las personas una experiencia subjetiva? Husserl insistía en que teníamos que hacer fenomenología, es decir, dejar que las cosas se mostraran como eran en sí mismas; y cuando Heidegger examinó el modo en que las personas se relacionaban con las cosas, encontró que normalmente no era como *sujetos* relacionados con *objetos*. La conciencia no desempeñaba una función necesaria en absoluto. Esto parece muy extraño. ¿Cómo podía ser? Bien, Heidegger tenía facilidad para encontrar ejemplos sencillos. En este caso tomó como ejemplo la acción de martillear. Cuando un carpintero martillea —si trabaja bien, y domina lo que está haciendo— el martillo se vuelve transparente para él. El martillo no es un sujeto orientado intencionalmente hacia un objeto. No tiene que pensar en él en absoluto. Es posible que preste atención a los clavos, pero si es un verdadero experto y los clavos entran bien, tampoco tiene por qué prestarles atención. Puede pensar en la comida o puede hablar con otro carpintero y su tarea continúa sin problemas. Heidegger llama a este modo hábil y cotidiano de enfrentarse a la realidad «comprensión primordial», y a este modo de percibir las entidades, «estar-a-mano». Si consideramos nuestro modo de estar-a-mano en relación a las cosas, no encontramos sujetos conscientes orientados intencionalmente hacia objetos independientes.

MAGEE Es una visión tan diferente al enfoque tradicional en la filosofía que creo que debemos detenernos un poco, para asegurarnos de que está quedando bien claro. A partir a Descartes, los filósofos habían considerado al ser humano un sujeto en un mundo de objetos, y por eso precisamente, se consideraron problemas principales de la filosofía aquéllos relacionados con el conocimiento. ¿Cómo adquirimos conocimiento acerca de los objetos que constituyen el mundo?... ¿Puede ser seguro ese conocimiento?... ¿En qué se basaría dicha seguridad?... y así sucesivamente. Heidegger dice que estas preguntass están equivocadas

desde un principio. O para ser más exactos, admite que puedan surgir como temas de preocupación secundarios, pero considera que es una profunda equivocación considerar que son los temas principales. En primer lugar, y en nuestros modos de ser más característicos, no somos sujetos, espectadores, observadores, separados por una ventana invisible del mundo de los objetos en el que nos encontramos. No estamos separados de la realidad externa que está «ahí fuera», tratando de obtener conocimiento de ella como si fuera algo radicalmente diferente de nosotros mismos, y tratando de relacionarnos con ella. Por el contrario, formamos parte de la realidad, y desde el principio estamos dentro de ella, enfrentándonos a ella. Así pues, no somos en un sentido fundamental «sujetos observadores» ni «seres conocedores» como nos han concebido los filósofos tradicionales. Somos especialmente seres que se enfrentan —e incluso, podríamos llegar a decir, seres que *son*. Somos seres dentro de un mundo de seres, existencias en un mundo de existencias, y de ahí es de donde partimos.

DREYFUS Exactamente. Gilbert Ryle lo expresó claramente cuando revisó *El ser y el tiempo*. Revisó *El ser y el tiempo* e *Investigaciones lógicas* de Husserl. Consideraba importantes las dos obras, pero opinaba que Heidegger tenía un objetivo especialmente interesante. Ryle estableció la distinción entre conocer-eso, que es lo que tradicionalmente se había estudiado siempre, y conocer-cómo, que es lo que describía Heidegger. Heidegger no se limita a reivindicar la primacía de la actividad práctica. Los pragmáticos también lo habían hecho. Heidegger ofrece un análisis fenomenológico del conocer-cómo cotidiano y dominante que prescinde de la necesidad de estados mentales como el deseo, la creencia de una regla, etc., y, por lo tanto, *de su contenido intencional*.

Husserl, por supuesto, trataba de aglutinar la acción de martillear en su modelo de actividad mental basado en la relación sujeto-objeto. Antes de poder utilizar algo como un martillo, tengo que creer que es un martillo, explicaba Husserl. Pero Heidegger decía que coger un martillo podía ser un acto transparente también, y expuso otro ejemplo sencillo. Les dijo a sus alumnos: «Cuando entráis en clase tenéis que girar el picaporte, pero no lo percibís, no consideráis que sea un picaporte, no pensáis que tenéis que girarlo para entrar en clase, ni os esforzáis en girarlo, etc. Lo único que observamos es que estáis en la clase y no podríais haber entrado sin haber girado el picaporte. No recordáis haberlo hecho porque toda la acción es tan transparente que no tiene ni que pasar por la conciencia.» Se podría añadir que un conductor tiene la misma experiencia al cambiar de primera a segunda. Puede hacer operaciones muy complejas con el embrague, y estar sumido a la vez en una profunda conversación filosófica. Sus operaciones no entran en la conciencia.

MAGEE A pesar de que estos ejemplos puedan parecer simples, lo que ilustran es algo sumamente importante. Desmuestran que una gran parte de la actividad humana, por no decir su mayoría, no está guiada por decisiones conscientes, y no va acompañada por estados mentales conscientes. Y eso es importante, entre otras cosas, porque deshace el fundamento de alguno de los análisis del más aceptado comportamiento humano.

DREYFUS Es cierto. Heidegger no quería negar que hubiera un lugar para la contemplación y la acción conscientemente dirigida, pero por encima de todo somos seres que actúan y que ya están dentro del mundo. Sin embargo, si algo falla, por ejemplo, en el caso del martillo, si el martillo es demasiado pesado, nos hacemos conscientes de este aspecto. Entonces nos convertimos en los tipos de sujetos que resuelven los problemas a los que se refiere la tradición. Nos convertimos en animales racionales, orientamos la mente hacia el problema, nos damos cuenta de que para esta tarea el martillo es demasiado pesado, y concluimos que sería mejor otro tipo de martillo. Este tipo de lógica práctica aristotélica tiene su razón de ser. Análogamente, si el picaporte se resiste, tenemos que *intentar* girarlo. Pero no es más que una ilusión pretender que siempre hemos intentado girarlo. Heidegger llama «no-estar-a-mano» al modo en que las cosas se nos presentan cuando hay un problema y cree que esa es la fase de la que Husserl parte para elaborar su fenomenología —una fase especial.

Ya que estamos con este tema, Heidegger concibe aún otro modo en el que se nos pueden presentar las cosas que denomina «estar-presente»; también es muy importante. Podemos adoptar la actitud de quedarnos mirando un objeto. Si se sale la cabeza del martillo, por ejemplo, o si faltan los clavos, o si sencillamente tenemos una actitud contemplativa, podemos ver el martillo como un mango de madera con un pedazo de hierro en un extremo. Entonces vemos una sustancia con propiedades. Ese es el nivel que han estudiado los filósofos. Hay toda una lógica de sujetos gramaticales y sus predicados en lo que se denomina cálculo de predicado. Esta actitud se da, admite Heidegger, pero es una tercera variación de nuestra actitud cotidiana. Excluye la situación práctica en la que la funcionan y pueden romperse las cosas. Para este tercer modo —objetivo— que tienen las cosas para presentarse ante nosotros, el martillo no es siquiera un martillo roto. No es más que un mango de madera con un pedazo de metal en un extremo. Y eso también es importante, diría Heidegger, porque las afirmaciones independientes del contexto como «el objeto pesa un Kilo» se pueden relacionar mediante leyes científicas y teóricas, y Heidegger no tenía nada contra de la ciencia ni de la teoría. En *El ser y el tiempo* expone lo que él llama una explicación existencial del lugar que ocupa la ciencia,

así como sus leyes y predicados en el resto de las actividades humanas. Lo importante para él es demostrar que para alcanzar los predicados y las leyes de la ciencia hay que abandonar el nivel de la actuación práctica en el mundo. De manera que no hay que esperar que la teoría científica, que puede exponer relaciones causales independientes del contexto, pueda explicar el mundo significativo cotidiano que describe Heidegger. Y por supuesto, el concepto de contenido mental de Husserl tampoco puede explicar este mundo cotidiano.

MAGEE Lo que dice es que en la mayoría de los casos, dentro de nuestra vida cotidiana, orientamos nuestra conciencia hacia las cosas sólo cuando algo falla, cuando surge un problema concreto. Pero eso no suele ocurrir la mayor parte de las veces, y, por lo tanto, no es ese nuestro estado mental más característico. La mayor parte de las veces nos movemos en un medio vital que ya conocemos, del que no somos conscientes, al que no prestamos atención. Una derivación de esto para Heidegger es que, a diferencia de muchos filósofos tradicionales, él no considera el mundo como algo cuya existencia deba ser deducida, con la consecuencia de que esa deducción requiera una validación. Estamos acostumbrados al planteamiento tradicional que se refiere al hecho de que tengamos acceso inmediato sólo a los contenidos de nuestra mente, y que debamos deducir de esos contenidos la existencia del mundo exterior —y encontremos que no hay ningún modo seguro de conseguirlo. Heidegger dice: No, esa no es realmente la situación del problema. Para mí el mundo no puede ser nunca algo que yo pueda deducir, y menos algo que necesite deducir. Yo *parto* con él, en él, de él.

DREYFUS Una vez más así es. Los filósofos habían estado tratando de demostrar la existencia del mundo externo desde Descartes. Kant había dicho que era un escándalo que nadie lo hubiera consegido. Heidegger en *El ser y el tiempo* puntualiza: el escándalo es que los filósofos sigan tratando de demostrar la existencia del mundo externo, como si estuviéramos encerrados en una especie de mundo *interno* y no pudiéramos salir de él. En lugar de ello, los filósofos deberían comprender que en nuestra actuación cotidiana transparente no necesitamos contenidos mentales y, como él expresa, «nos somos siempre anticipadamente en el mundo». Creo que tengo que profundizar más en esto.

Cualquier utilización concreta del martillo tiene lugar en un contexto de habilidades prácticas y equipamiento que Heidegger denomina mundo. El martillo tiene sentido sólo en un contexto de clavos, madera y casas —un equipamiento completo que Heidegger denomina «significado» y mi habilidad en utilizar el martillo sólo es posible en un contexto de otras habilidades, como levantarme, moverme, llevar

ropa, hablar, etc. De manera que los objetos no se me presentan más que dentro del contexto del mundo y de mis facultades para estar en ese mundo, o de ser *de* ese mundo verdaderamente. Lo que posibilita mi relación con las cosas no es, por lo tanto, nada que esté *en* mi mente, como había sostenido Husserl, sino algo que está *fuera* de mi mente —el mundo de las cosas y las prácticas compartidas. Heidegger denomina significado compartido en nuestras prácticas compartidas a nuestra comprensión del mundo. Y dado que esta comprensión no necesita, y probablemente no puede, reflejarse en la mente de ninguna manera, sostiene que los filósofos deberían dejar de preguntarse de un modo general y escéptico si nuestro contenido mental se corresponde con lo que hay en el exterior. No es que no podamos pensar ni decir cosas que se correspondan con una realidad independiente —los físicos lo hacen, y también el hombre de la calle—, sino que nuestro contenido mental sólo puede corresponder a lo que hay en el exterior dentro de un contexto de habilidades y prácticas que no es en sí mismo un contenido mental, y para el cual toda discusión sobre si corresponde o no a otra cosa es inadecuada.

MAGEE Estas consideraciones condujeron a Heidegger a formular una visión radicalmente diferente a la de los filósofos tradicionales no sólo de la situación del hombre, sino de los seres humanos en sí mismos, de lo que son. ¿Puede exponernos en líneas generales en qué consiste?

DREYFUS Evidentemente, no puede comenzar con los sujetos, las personas, las mentes o la conciencia. Necesita un nuevo modo de referirse a nuestra actividad dentro del contexto de nuestra comprensión compartida del ser. Decide utilizar la palabra *Dasein*. En alemán la palabra *Dasein* significa sencillamente «existencia», como la existencia cotidiana de cada día. Pero también significa, si lo interpretamos literalmente «estar-ahí». Esto quiere decir que esta actividad del ser humano es la actividad de ser la situación en la que la actuación puede continuar y pueden presentársenos las cosas.

MAGEE ¿Cómo puedo yo ser una situación?

DREYFUS Cuando conduzco —si consideramos ese aspecto de mí que no es mi cuerpo físico— estar ahí es estar sumido en la situación en la que se produce mi actividad orientada. Mis habilidades están totalmente acopladas a la situación. Heidegger afirma: «El *Dasein* es su mundo de un modo existencial.» Es una comprensión totalmente nueva de lo que significa ser un ser humano. Es más, *Dasein,* como «ser humano», puede utilizarse para designar un modo general de ser y tam-

Martin Heidegger (1889-1976)

bién referirse a un sólo ser humano —un ejemplo de esa actividad. Heidegger utiliza la palabra *Dasein* en las dos acepciones, lo que le permite referirse a nosotros en ocasiones como seres absorbidos en la situación compartida y en ocasiones como individuos que observan lo que sucede —siempre en un contexto compartido, por supuesto.

MAGEE En último término, el análisis que plantea del tipo de ser que somos, se relaciona esencialmente con el tiempo, ¿no es así? De ahí el título de su famosa obra. ¿Puede explicar en qué consiste esa relación?

DREYFUS Sí, tenemos que explicar eso. Otra palabra que Heidegger utiliza para los seres humanos como apertura a la cosas en una situación es «lo-abierto». Somos la actividad de mantenernos abiertos a un «estar abierto» compartido en el que las entidades pueden presentársenos. Por supuesto, oponiéndose a Husserl, Heidegger sostiene que es la comprensión del ser en «lo-abierto» compartido y público lo que hace posible la actividad individual de «lo-abierto». Esta actividad tiene una estructura triple. En primer lugar, Heidegger dice que el *Dasein* posee capacidad de adaptación, y el mejor ejemplo de ello es el estado de ánimo. Gracias a esta característica fundamental del *Dasein,* las cosas se muestran importantes —amenazantes, atractivas, obcecadas, útiles, etc. Según Heidegger, la tradición ha ignorado este tipo de significación, porque no forma parte fácilmente del conocimiento o del deseo —la contemplación o el interés—, sino que se presupone como contexto de ambas. Dado que tenemos esta forma de ser básica, nuestra situación siempre nos importa de alguna manera. Es más, los estados de ánimo no son esencialmente estados mentales privados. Las multitudes tienen estados de ánimo, las compañías tienen culturas, las edades tienen sensibilidades. Los estados de ánimo individuales se toman de lo que ofrece la sociedad. Evidentemente, no podemos prescindir de nuestros estados de ánimo —no podemos partir de una ausencia de estado ánimo y a continuación adoptar uno.

El segundo componente estructural de lo *Daseiniano* —no hay que olvidar que es importante interpretar *Dasein* como un verbo— es lo que Heidegger llama «habla». El término es ligeramente confuso, dado que, según Heidegger, el habla es algo más básico que el lenguaje, pero esta elección del término se puede explicar como retruécano aclaratorio. El mundo está siempre ya *prearticulado.* Es decir, todo está siempre dispuesto como contexto de nuestras relaciones funcionales. Para ser capaz de utilizar una determinada pieza de un equipo, dentro de él deben interrelacionarse varias piezas. El ser humano siempre ha prearticulado el mundo —es decir, lo ha roto por las costuras— y asumimos esta articulación cuando utilizamos una pieza del equipo. Si, fuera de

esta totalidad que Heidegger denomina «totalidad referencial de la significación», escojo un martillo, puedo articular su significación como martillo, martilleando con él o como sacaclavos sacando un clavo. Por supuesto, también puedo hablar de lo que estoy haciendo, puedo decir que me resultó fácil clavar o sacar el clavo. En ese caso estoy articulando más profundamente lo que ya he articulado. Todos estos modos de exponer las cosas se denominan habla. El habla es la articulación de la situación en la que habitualmente nos encontramos.

El tercer aspecto del *Dasein* que ha estado implícito en lo que hemos estado diciendo es que el *Dasein* siempre presiona sobre nuevas posibilidades. Si clavo un clavo es con la finalidad de, por ejemplo, reparar una casa, o por mi oficio de carpintero o tal vez en calidad de constructor de casas. El *Dasein* siempre utiliza el equipo con el fin de tratar de alcanzar lo que los filósofos llaman objetivo. Heidegger llama aquello a lo que tiende nuestra actividad la «orientación-hacia». Y dado que actúo con el fin de conseguir algún proyecto vital, Heidegger denomina a esta orientación-hacia «cuidado por». Es importante señalar que Heidegger no habla de objetivos ni de proyectos vitales. Necesita recurrir a estas expresiones curiosas porque un objetivo es lo que se tiene en mente, como un proyecto vital, mientras que Heidegger quiere señalar que en la actuación cotidiana transparente, el *Dasein* está orientado sencillamente hacia el futuro, haciendo algo con el fin de tener la posibilidad de hacer algo después, y todo ello tiene sentido en tanto en cuanto está orientado hacia algo que esa persona pretende pero no necesita, y probablemente tampoco puede, tener en mente. Es más, lo que debamos hacer en un determinado momento depende del contexto de los cuidados-por compartidos de los que dispongamos en la cultura. En el momento en el que tenemos el *Dasein* en nosotros, ya nos han influido socialmente hacia unos determinados cuidados-por. Eso forma parte de lo que para un organismo significa tener el *Dasein* en sí. De manera que el *Dasein* siempre está en un espacio de posibilidades que ofrece la cultura, y normalmente presiona hacia esas posibilidades sin apartarse para saber qué es lo que debe hacer. Todo ello es lo que Heidegger considera comprensión.

La estructura triple —estar siempre de un determinado humor en el que las cosas importen, utilizar las cosas de un modo que articule sus capacidades, y presionar hacia nuevas posibilidades— es la estructura triple del *Dasein* mismo. En la segunda parte de *El ser y el tiempo,* esta estructura del estar-en-una-situación resulta ser equivalente a las dimensiones de pasado, presente y futuro del tiempo en sí mismo.

MAGEE De hecho, Heidegger termina diciendo, según creo, que el ser *es* el tiempo. Prácticamente está diciendo que estamos encarnados en el tiempo.

DREYFUS El *Dasein* en su lenguaje es la atención, y la estructura de la atención es la temporalidad. Este es el primer paso hacia una comprensión de la relación fundamental entre el ser y el tiempo.

MAGEE Hasta este punto hemos estado hablando del ser humano individual, *Dasein* en singular; y todo lo que ha dicho hasta ahora se refiere a ese concepto. Pero evidentemente hay más que un ser humano en el mundo y nadie que no esté loco cree que es el único ser que existe. ¿Cómo encajan los demás dentro del análisis que ha expuesto? ¿Dónde intervienen todos esos millones de *Daseins* diferentes?

DREYFUS Es muy importante el hecho de que intervengan desde el principio. Los cartesianos como Husserl parten de un sujeto aislado, autónomo, de manera que tienen el mismo problema escéptico acerca de la realidad de otras mentes que acerca del mundo externo. Heidegger parte de un modo totalmente diferente, más cercano a los fenómenos, que le evita este problema. Nos hacemos *Dasein* o introducimos el *Dasein* en nosotros, cuando la sociedad nos enseña habilidades, humores y posibilidades de actuación compartidas. El *Dasein* siempre preexiste-con. Es más, dado que estas habilidades son sociales, un *Dasein* hace por lo general lo que hace cualquiera en la sociedad: martilleo con un martillo porque hay alguien que lo hace en nuestra cultura, como del mismo modo que los demás, pronuncio las palabras del mismo modo en que otro las pronuncia en nuestro país...

MAGEE Y es necesario, porque de lo contrario nadie le entendería...

DREYFUS Es cierto. La gente no puede apartarse de la norma, dice Heidegger. Por ejemplo, la gente tiende a corregir la pronunciación de los demás. Nadie tiene que sentirse forzado a hacer las cosas como uno las hace. Las personas no desean desviarse de la norma. Es una característica fundamental de los seres humanos que los filósofos no han señalado. Heidegger nunca habla de cómo se desarrolla la gente, pero podríamos exponer su opinión diciendo que cuando un bebé empieza a hacer lo que uno hace, y a decir lo que uno hace es cuando asume el *Dasein*. De manera que la conformidad con las normas es constitutiva del *Dasein*. Por supuesto, esto no significa necesariamente hacer lo que hagan las masas. Heidegger dice en un momento dado: huimos de la multitud como otro huye de la multitud. Incluso cuando ponemos en práctica esta huida lo hacemos del mismo modo en que lo hacen otros. Y finalmente Heidegger dice acerca del *Dasein:* Uno es lo que hace, o el yo del *Dasein* es el yo de uno.

MAGEE Si yuxtaponemos algunas de las ideas que ha expuesto, el

cuadro que obtenemos es muy inquietante. Antes ha dicho usted que Heidegger rechaza la idea de que la mayor parte de nuestra actividad sea conscientemente intencional mediante la reflexión o la decisión consciente. Ahora está diciendo que hacemos sencillamente lo que otro hace, y que tenemos una libertad muy limitada. ¿No cree usted que estas ideas, juntas, reducen al agente humano a una especie de zombie, alguien cuya manera de ser consiste sencillamente en responder a las presiones externas de un modo irreflexivo?

DREYFUS Sí, tiene mucha razón —este yo que no hace más que lo que otro hace, de un modo irreflexivo, puede muy bien parecer un zombie. Pero Heidegger trata de evitar los problemas cartesianos y husserlianos que se plantean al partir de sujetos aislados e individuales, explicando las cosas en el sentido inverso. Parte del yo público sumiso, y a continuación trata de demostrar lo independientes que se hacen los individuos a partir de este yo público amorfo. Ese es el tema de la segunda parte de *El ser y el tiempo:* la cuestión de la autenticidad. Esta es la parte de Heidegger que adoptaron los existencialistas. En la parte segunda, Heidegger habla de sus temas existenciales favoritos como la culpabilidad, la muerte, la caída y la nivelación, que ahora no tengo tiempo de explicar. En cualquier caso la culpa y la muerte resultan ser manifestaciones de la ansiedad, de manera que es mejor que hablemos sobre la ansiedad. Para Heidegger, el *Dasein,* cualquier *Dasein,* es siempre vagamente consciente de que el modo de ser del mundo es injustificado. Con eso quiero decir que no hay ninguna *razón* para hacer las cosas como uno las hace. Dios no nos ha ordenado que hagamos las cosas de esa manera ni tampoco lo requiere la naturaleza humana. Heidegger expresa esta visión existencialista diciendo que la esencia del *Dasein* es su existencia. Esto significa que no hay una naturaleza humana, somos lo que creemos que somos —lo que interpretamos de nosostros mismos en nuestras propias actividades. Pero eso es más bien inquietante. *Unheimlich* —no estar en casa— es la palabra que él utiliza. La ansiedad es nuestra respuesta al carácter fundamentalmente inquietante del estar-ahí, y la pregunta es entonces: «¿Qué podemos hacer al respecto?» Podemos huir de la ansiedad, en cuyo caso volvemos al tipo de conformismo que se le exige a cualquiera que desee ser inteligible. Hacemos lo que otro hace y hablamos como otro habla, pero utilizamos estas normas para huir de la inseguridad. Nos hacemos conformistas, intentamos desesperadamente ajustarnos a la norma, pronunciar correctamente, vestir correctamente, etc. Así es como huimos hacia la inautenticidad. Eso sería rechazar lo que significa ser un *Dasein.* O podemos apropiarnos de lo que significa ser un *Dasein.* Apropiarse, para Heidegger, significa aferrarse a la ansiedad en vez de huir de ella. Si *elegimos* hacer eso —y, en la ansiedad, nuestra presión habitual hacia las posibili-

dades desaparece, por lo que sí tenemos que tomar una decisión consciente— nos convertimos en un tipo de ser humano muy diferente. *Lo que* hacemos no necesita cambiar, y no puede cambiar mucho, dado que no podemos hacer más que lo que otro hace o de lo contrario no somos más que locos o excéntricos. De manera que probablemente sigamos haciendo lo que hacíamos, pero el *modo* de hacerlo cambia radicalmente. Ya no esperamos encontrar un significado profundo ni definitivo a la vida, no esperamos encontrar ningún fundamento racional para nada. De manera que no nos embarcamos en proyectos con la convicción de que ahora por fin esto vaya a dar sentido a nuestra vida, ni tampoco abandonamos aquellos que no consigan proporcionarnos el significado definitivo que estábamos buscando. Como dijo uno de mis alumnos una vez, «Somos capaces de apegarnos a las cosas sin encerrarnos en ellas».

En esta actividad auténtica, dice Heidegger, dejamos de responder a lo que él llama situación general. Respondemos a la situación única. No da ejemplos, pero en mi opinión se trata de algo parecido a lo siguiente. Volvamos al carpintero: cuando deja el martillo a la hora de comer, podría sencillamente irse a comer salchichas con choucroute, pero si fuera hay flores hermosas, y él es auténtico, no tiene por qué conformarse con lo que hace un carpintero respetable normalmente. Puede saltarse la comida e irse a pasear entre las flores. Pero es importante recordar que sólo puede hacer lo que uno hace. No puede quitarse la ropa y revolcarse entre las flores. Uno no hace eso. Sigue habiendo lugar para la autenticidad, es decir, para hacer el tipo de cosa que uno hace, de un modo que permita una respuesta a la situación única sin afectar a la respetabilidad ni al conformismo. Este tipo de vida, no tratar de obtener un significado absoluto, y responder a la situación normal, nos convierte en individuos que no son como zombies. Heidegger dice que nos hace flexibles, vivos, alegres. Esa es su idea de cómo deberíamos ser.

MAGEE En contra de lo que ha expuesto antes, ahora da la sensación de que se trata de una filosofía liberadora.

DREYFUS Pero es una filosofía *existencialmente* liberadora, por lo que es la última y más extraña de las filosofías liberadoras. No liberamos, digamos, impulsos sexuales, ni clases oprimidas. La liberación procede de la comprensión de que no hay ninguna verdad profunda que liberar en el sujeto individual, como en el caso de Freud, ningún sujeto de la historia, como en el caso de Marx —ningún significado del *dasein* en absoluto. En vez de ello, lo liberador es aceptar serenamente la arbitrariedad inquietante del *Dasein*.

MAGEE A lo largo de esta discusión ha utilizado términos muy extraños —no sólo *Dasein*, sino términos como «estar-a-mano». Ha hablado de que uno es una situación y ha llamado a la orientación-hacia el cuidado-por. Ha dicho cosas como que el *«Dasein* es un mundo existencialmente». Para la mayoría de los lectores de la primera etapa de Heidegger —todo lo que hemos estado discutiendo hasta ahora está en *El ser y el tiempo*—, este vocabulario es verdaderamente difícil. De hecho, debo decir que *El ser y el tiempo* es uno de los libros más difíciles de leer con los que me he topado jamás. Es tan complejo que muchas personas consideran que no dice nada serio en absoluto. Esto no es ni mucho menos cierto, como ha dejado usted bien claro. Y a eso es a lo que me refiero. A diferencia de Heidegger, usted ha expuesto claramente muchas de sus ideas. ¿Qué le impedía a Heidegger hacer lo mismo? ¿Por qué tenía que ser tan complicado?

DREYFUS La respuesta va implícita en lo que he estado diciendo. Si Heidegger hubiera podido escribir una conversación en la que hubiera podido utilizar un término confuso, cotidiano o filosófico, para exponer su idea general y después apartarse y utilizar la palabra correcta que encaja en el fenómeno, el resultado hubiera sido probablemente más satisfactorio. Por ejemplo, yo he hablado de objetivos, y después he dicho que, por supuesto, los objetivos son mentales y la mayor parte de las veces no pensamos en ningún tipo de objetivo. Lo mismo se puede decir de los proyectos vitales, que no son auténticos proyectos. Entonces recurrí al lenguaje peculiar de Heidegger, las orientaciones-hacia y los cuidados-por, para referirme no sólo a los objetivos o proyectos no mentales. Del mismo modo, necesitamos un término como *Dasein* para señalar que siempre somos un modo de vida compartido, social, y sólo en determinadas ocasiones sujetos conscientes orientados hacia los objetos. En general para Heidegger toda la tradición filosófica ha ignorado el mundo y nuestro modo habitual de hacerle frente, no sólo porque sea algo que no percibamos cuando todo va bien, sino porque no tenemos un lenguaje para ello. Necesitamos un lenguaje para señalar cosas del mundo, para llamar la atención sobre un picaporte atrancado y para pedir otro martillo si el que estamos utilizando es demasiado pesado. Normalmente no necesitamos el lenguaje para describir el tipo de seres que somos cuando todo funciona bien, y mucho menos para describir nuestra comprensión del contexto, compartida y presupuesta desde un principio en nuestras actividades cotidianas. De manera que Heidegger diría que tenía que elaborar un vocabulario nuevo para esto. Una vez que hemos entrado en él, su vocabulario resulta adecuado y económico, y lo utiliza rigurosamente. Una vez que ha introducido términos como «estar-a-mano» y «estar presente» o «estar en el mundo» se aferra a ellos.

MAGEE Dejemos ahora *El ser y el tiempo* y pasemos a la filosofía posterior de Heidegger. Cuando se publicó por primera vez *El ser y el tiempo,* se presentó como un primer volumen de lo que sería una obra de dos volúmenes. Pero el volumen dos no llegó a salir. Se suele decir que fue porque cambió tanto sus teorías que le fue imposible completar este proyecto. Este cambio de ideas se suele mencionar en la literatura sobre Heidegger e incluso tiene un nombre: *die Kehre,* el giro. Cuando se habla del «último Heidegger» se hace referencia a las obras que escribió después del giro, y evidentemente, el «primer Heidegger» es el que encontramos en las obras anteriores al giro. Hasta ahora, lo que hemos estado diciendo se refiere al primer Heidegger, que es con mucho la parte de su producción que más influencia ha tenido —aunque, quién sabe, su obra posterior tal vez la supere algún día. ¿Cuáles son las diferencias fundamentales entre el primer y el último Heidegger?

DREYFUS Hay muchas interpretaciones diferentes del «giro» de Heidegger. Los estudiosos de Heidegger no han llegado a ningún acuerdo acerca de esta cuestión. Algunos dicen que pasó de defender una comprensión activa y firme de las cosas, a proponer una especie de apertura pasiva. Otros dicen que se orientó hacia una preocupación cultural. En mi opinión, todo ello es cierto, pero no creo que eso sea la esencia del cambio. En un momento determinado dice claramente que ha pasado de la interpretación transcendental (hermenéutica) a pensar en el ser históricamente. El pensamiento histórico es lo que es nuevo. Se puede comprobar que no lo había practicado antes. Todo lo que he expuesto hasta ahora se refería a la estructura de todos los seres humanos en cualquier parte, en cualquier momento. Incluso la ansiedad se concebía como una experiencia humana universal de la inquietud de la que huía, o que afrontaba, toda persona en toda cultura, en todo momento.

Más adelante, Heidegger ve que nuestra visión occidental del hombre tiene una historia y que se había centrado en la época moderna, sin darse cuenta de ello. Empieza a tratar de describir la época anterior a Platón cuando los griegos se sentían arraigados —no sentían ansiedad ni inquietud todavía. Las cosas se presentaban ante ellos como producidas por el hombre y por la naturaleza y las recibían con gran veneración. Más adelante, las prácticas cristianas encarnaron la concepción de que todas las cosas eran criaturas, de manera que se podía ver el proyecto de Dios en el mundo. Nosotros, con nuestra concepción moderna del ser, nos mostramos como sujetos con deseos que han de ser satisfechos por objetos que debemos controlar y utilizar. Y aún más recientemente, estamos empezando a concebir todo, incluso nosotros mismos, como recursos que debemos realzar y utilizar con eficacia. Todo esto son concepciones diferentes de lo que significa ser una cosa, ser

una persona, ser una institución. Heidegger diría que son concepciones diferentes de lo que es ser, y que cuando cambia la concepción de lo que significa ser, surgen diferentes tipos de seres humanos y de cosas. Para los griegos de la época de Homero y para los anteriores a él, había héroes y cosas fantásticas. Para los cristianos existen santos y pecadores, premios y tentaciones. No pueden existir los santos en la antigua Grecia. No hubieran sido más que personas débiles que permitían que todo el mundo los pisoteara. Del mismo modo, no podían existir héroes como los griegros en la Edad Media. Hubieran sido pecadores orgullosos que rompían el orden de la sociedad negando su dependencia de Dios. Así, en las diferentes épocas de nuestra cultura surgen diferentes tipos de cosas y de personas, y en el último Heidegger cree que hay que señalar la concepción variable del ser subyacente en estos cambios.

Uno de los aspectos en los que se puede reconocer el cambio en su filosofía es que el último Heidegger no considera que la ansiedad sea una estructura universal. Los antiguos griegos no experimentaban ansiedad frente a la falta de significado. Los cristianos tampoco. El último Heidegger piensa que nuestra experiencia moderna de la ansiedad es el resultado de nuestra comprensión del ser, que él considera desarraigada, nihilista y tecnológica.

El último Heidegger estudia históricamente todos los aspectos del ser humano que trata en *El ser y el tiempo*. En este sentido se aleja de Kant, y se acerca a Hegel, excepto en que, a diferencia de éste, consideraba la historia de Occidente como un declive en el que hemos ido perdiendo una valoración de las cosas como independientes de nuestro control —algo que aún comprendían los griegos presocráticos. Tampoco comprendemos que la concepción del ser en sí mismo le viene *dada* al ser humano. Según el lenguaje de Heidegger, es el ser mismo el que la envía, lo que significa, en mi opinión, que se manifiesta en nuestras actividades, es decir, que no la elaboramos nosotros. Ella hace que seamos el tipo de seres humanos que somos. Heidegger pensaba que ningún filósofo lo había comprendido antes que él, pero al menos los presocráticos no lo negaron, como lo hicieron los filósofos desde Descartes hasta Nietzsche. Heidegger sostiene que este movimiento hacia el olvido de la concepción del ser en nuestras actividades al que han contribuido los filósofos con sus reflexiones, no era necesario. Era el resultado de muchos accidentes históricos, pero cada fase era necesaria antes de que ocurriera la siguiente.

MAGEE Este cambio de atención de lo que Heidegger consideraba, al menos en ese momento, la experiencia humana perenne y universal, a lo que él mismo considera contemporáneo y tópico es posiblemente un cambio de lo permanente a lo efímero. En unos cuantos cientos de

años, cuando nuestra sociedad haya atravesado cambios radicales, sospecho que la filosofía última habrá quedado mucho más articulada que la primera, e incluso que sus preocupaciones resultarán temporales y superficiales.

DREYFUS Si esta fuera una cultura antigua, e incluso una etapa pasada de nuestra cultura, Heidegger estaría de acuerdo en que lo que estaba haciendo pronto quedaría anticuado, como ha dicho usted; pero piensa que esta es una cultura única, y que estamos en una fase muy especial de esta cultura especial. Somos la única cultura que es histórica. Evidentemente, todos los acontecimientos de la cultura se suceden unos a otros. Pero sólo en nuestra cultura cambia la concepción del ser —desde los griegos y los cristianos, hasta nosotros. Eso es historicidad en el lenguaje que utiliza Heidegger. Con Platón comenzó hace 2000 años una falsa comprensión del ser. Ha experimentado muchas transformaciones filosóficas y prácticas desde entonces, y ahora ha «terminado», afirma Heidegger. Eso significa que se han ensayado e intentado todos los movimientos filosóficos, y por fin se ha conseguido. Heidegger toma esta idea de Nietzsche, cuya convicción de que el Dios de la filosofía y la teología estaba muerto le convenció de que nuestra concepción reciente del ser era nihilista. Hemos alcanzado la fase del control. Ahora estamos tomando todo el planeta, y con el tiempo tenemos que superar nuestra necesidad de Dios o de un consuelo o una orientación filosófica, pensaba Nietzsche. Heidegger añade que nuestra concepción del ser está eliminando todas las demás concepciones del ser, y esta concepción tecnológica del ser ha alcanzado un punto en el que ya no da líneas de acción. Heidegger lo denomina nihilismo.

MAGEE Se suele oír que los existencialistas hablan de «el predicamento humano». Supongo que esto es esencialmente a lo que se refiere. ¿Señala Heidegger algún modo posible de salir de él?

DREYFUS Antes que nada es importante dejar claro qué es lo que entiende por nihilismo. Por nihilismo entiende que ya no hay diferencias significativas para nosotros. No utiliza esta expresión, pero habla de cómo el templo griego —que yo llamaría paradigma cultural— representaba todo lo que era importante para los griegos, tanto si había héroes o canallas, victoria o desgracia, desastre o adoración. Las personas cuyas prácticas se manifestaban y se centraban en el templo tenían líneas de guía para conducir una buena vida. Del mismo modo, la catedral medieval —otro paradigma cultural— mostraba a las personas las dimensiones de la salvación y de la condenación, y cualquiera sabía dónde se encontraba y lo que tenía que hacer. Pero al desarrollarse nuestra cultura, hemos tendido, cada vez más, a tratar todo como un

objeto, y a reducirlo todo a una dimensión. Heidegger diría que desde Platón los filósofos no habían hecho más que buscar aquello en virtud a lo cual se podía comprender todo, y tratar de determinar qué era lo verdadero que había en ello. Ese objetivo filosófico es a la vez causa y consecuencia de nuestra actual concepción del ser según la cual todo se mide en una dimensión. Ya ni siquiera buscamos la verdad, sino sólo la eficacia. Para nosotros todo ha de ser lo más flexible que sea posible para tener un uso lo más eficaz posible. Si tuviera una taza de styrofoam sería el ejemplo perfecto. Una taza de styrofoam es el tipo de objeto perfecto, dado nuestro modo de concebir el ser, es decir, mantiene calientes las cosas calientes y frías las cosas frías, y se puede disponer de ella de nuevo inmediatamente después de que hayamos terminado de utilizarla. Es eficaz y flexible y satisface nuestros deseos. Es totalmente diferente de una taza de té japonesa, por ejemplo, que es delicada, tradicional, y socializa a las personas. No mantiene el té caliente mucho tiempo, y probablemente no satisface los deseos de nadie, pero eso no importa. Hace algo más de un siglo atravesamos una etapa en la que las cosas para ser reales o importantes tenían que ser eficaces a la hora de satisfacer nuestros deseos. Fue la etapa de la relación sujeto-objeto. Pero ahora nosotros mismos nos estamos convirtiendo en recursos de una sociedad cibernética en la que ser real es ser utilizado lo más eficazmente que sea posible. Queremos encajar en el sistema para sacar el máximo rendimiento a nuestras posibilidades. Ese es nuestro modo de concebir el ser. Recuerdo que en la película *2001: Una Odisea en el espacio,* Stanley Kubrik hace que su robot HAL, cuando le preguntan si es feliz en la misión, conteste: «Estoy utilizando todas mis posibilidades al máximo. ¿Qué más podría desear una entidad racional?» Es una magnífica expresión de lo que diría cualquiera que estuviera en contacto con nuestra concepción del ser. De esta manera entramos a formar parte de un sistema que nadie dirige, pero que avanza hacia la total movilización de todos los seres, incluso de nosotros, hacia su propio bienestar.

Heidegger diría que el problema es que ya no hay líneas de guía. No hay objetivos. ¿Por qué nos preocupa utilizar nuestro tiempo del modo más eficaz posible? ¿Con qué fin lo hacemos? ¿Sólo para tener tiempo de organizar nuestras vidas todavía más efectivamente? Heidegger piensa que pronto dejará de haber diferencias significativas, diferencias con contenido real, como la diferencia entre héroes y villanos, o incluso diferencias entre lo local y lo internacional, sino que habrá un orden cada vez más eficaz en todas partes, con el único fin de que exista más eficacia cada vez. Eso es lo que entiende por nihilismo.

MAGEE Lo que dice me lleva a repetir mi pregunta aún con más insistencia: ¿Es que no existe ningún modo de salir de este proceso?

DREYFUS Heidegger no es optimista. Cree que es posible que permanezcamos encerrados en lo que él llama «la noche más oscura» durante el resto de la historia de la humanidad. Pero tampoco es pesimista, porque cree que la pérdida de las preocupaciones locales y de las diferencias significativas tal vez haga que empecemos a apreciar las prácticas no eficaces —lo que él llama el poder de salvación de lo insignificante. En mi opinión, se refiere a cosas como la amistad, la vuelta hacia lo salvaje, correr, etc.; menciona beber el vino de la región con los amigos, vivir entre obras de arte. Todas estas actividades son marginales porque no son eficaces. Por supuesto, pueden llevarse a cabo por razones de salud o buscando algún tipo de eficacia. Esa es la posibilidad de la noche oscura. Pero estas prácticas de salvación podrían reunirse en un paradigma cultural nuevo, que supusiera para nosotros un nuevo modo de comprender las cosas que hiciera que estas prácticas fueran importantes, así como la eficacia marginal. Los conciertos de rock de los años setenta fueron para muchos la esperanza de este tipo de paradigma alternativo. Esta concepción nueva tendría que hacernos volver a comprender que las actividades humanas eran especiales porque recibían una concepción del ser histórica y variable. Esta es la única verdad ahistórica acerca de los seres humanos que Heidegger reconoce de principio a fin. Esta concepción es perfectamente compatible con nuestro empleo de los avances tecnológicos —Heidegger no desea volver a la Grecia presocrática— del mismo modo que en Japón combinan ordenadores y VCR con los dioses lares y las tazas de té tradicionales. Existe la posibilidad de superar el nihilismo precisamente porque ello supone superar nuestra concepción tecnológica del ser, no de nuestra tecnología.

MAGEE Un aspecto del último Heidegger del que no hemos hablado y que debemos tratar antes de pasar a hablar de otros pensadores existencialistas posteriores a él, es su preocupación por el lenguaje. El último Heidegger no sólo se preocupa por el lenguaje, está casi obsesionado por él. ¿Por qué?

DREYFUS Con lo que hemos dicho estamos bien situados para comprender eso. Dado que el mundo en sí mismo no tiene ningún modo de ser, el lenguaje no debe —de hecho, no puede— corresponder a la realidad. Pero tampoco podemos elaborar un vocabulario arbitrariamente. El papel fundamental del lenguaje es reflejar y centrarse en las prácticas cotidianas de cualquier época; desempeña la misma función que un paradigma cultural. Para Heidegger un vocabulario, o el tipo de metáforas que no utiliza, puede llegar a cambiar la sensibilidad de una época y puede llamar a la existencia determinadas cosas. El lenguaje es una forma excepcionalmente poderosa de preservar y extender deter-

minadas prácticas centrándose en ellas. Para Heidegger los poetas y los pensadores, y no los curas ni los científicos, son quienes utilizan y son sensibles a un nuevo tipo de lenguaje, y mediante él fomentan y estabilizan nuevos modos de ser. Ellos son los únicos que ofrecen una esperanza de un mundo nuevo, no individualista.

MAGEE Su introducción extraordinariamente aclaradora al pensamiento de Heidegger me confirma que hemos hecho bien en dedicar la mayor parte de este programa a él. Es, en mi opinión, el filósofo existencialista más importante del siglo veinte. Pero al principio prometí que también hablaríamos de otros pensadores, y creo que debemos de hacerlo ahora. Mencioné concretamente a Sartre y a Merleau-Ponty, así que vamos a centrarnos en estos dos, en ese orden, ya que es el orden cronológico. ¿Cuáles son en su opinión las características principales de Sartre como filósofo?

DREYFUS Sartre comenzó siendo husserliano, y como fenomenólogo escribió una novela titulada *Náusea,* que es una descripción en primera persona de un mundo que se viene abajo. A continuación leyó a Heidegger y se convirtió a lo que él concebía como existiencialismo heideggeriano. Pero como husserliano y francés, sentía que tenía que modificar el pensamiento de Heidegger y hacerlo más cartesiano. De manera que parte del sujeto consciente individual, pero escribe acerca de la muerte, la ansiedad, la inautenticidad, el ser y la nada —todas las cosas de las que habla Heidegger. El resultado, *El ser y la nada,* es una fantástica mala interpretación de *El ser y el tiempo.* Si lo que hemos dicho es correcto, Heidegger trataba de liberarnos precisamente de las premisas del cartesianismo. Cuando fui a visitar a Heidegger tenía *El ser y la nada* encima de la mesa, una traducción al alemán, y le pregunté: «¿Así que está usted leyendo a Sartre?» Su contestación fue: «¿Cómo voy a empezar siquiera a leer esta basura?» (La palabra que utilizó fue *Dreck*). Esto es un poco fuerte, pero creo que es justo, dado que si tratamos a Heidegger como si hubiera estado hablando de sujetos, lo reducimos a Husserl. Lo que Sartre escribió fue una versión existencialista muy interesante de Husserl. El *para sí* de Sartre (la conciencia) es como el ego trascendental de Husserl —un sujeto individual que da significado a todo mediante su intencionalidad. Dado que la conciencia da un significado a todo, cualquier cosa puede tener un significado para ella. No hay ninguna limitación, ninguna falsedad. De ello se sigue que podemos dar significado a cualesquiera valores que cojamos. Tomando el ejemplo de Sartre, si decido en este momento dejar de ser jugador, en el siguiente momento puedo dar a esa decisión un nuevo significado, decir que era una decisión estúpida, y seguir siendo un jugador. Utilizando los términos de Sartre, soy pura espontaneidad, pura ligereza, pura

nada —absurdamente libre. Sartre sostiene que esa conciencia está «más allá» de la libertad, y que el ser humano es el intento absurdo e inútil de encontrar algún significado estable a la vida.

MAGEE Me resulta difícil creer que Sartre vaya a ser recordado como filósofo, aunque sí creo que pasará a la historia como dramaturgo o como novelista...

En términos generales, ¿qué piensa usted de Merleau-Ponty?

DREYFUS Me impresiona mucho más Merleau-Ponty. Creo que es un gran filósofo, y será recordado como tal. Su contribución principal fue introducir el cuerpo como modo de estar en el mundo. Para acentuar nuestra orientación no mental, Merleau-Ponty habla en ocasiones del cuerpo como tejido intencional.

Hay dos lagunas en *El ser y el tiempo.* Una de ellas es que Heidegger nunca habla del cuerpo, ni siquiera de nuestras habilidades o actividades. Yo he añadido todo esto para explicar conceptos abstractos como estar-a-mano, no-estar-a-mano y su concepción del ser. Por esta razón, Merleau-Ponty, que sí habla del cuerpo y de cómo adquiere habilidades, nos ayuda a comprender y a explicar Heidegger. También contesta a Sartre: dice que no somos totalmente libres, cada uno de nosotros se ve limitado a un cuerpo de un determinado tamaño, capacidad para moverse, etc. —el mismo tipo de cuerpo que tienen todos los demás. Podemos formarnos significados estables, tanto individuales como compartidos, dado que lo que hacemos se convierte en habilidades y en hábitos en nuestro cuerpo, que no podemos cambiar repentina ni arbitrariamente. Es una ironía de la historia de la filosofía continental el hecho de que Merleau-Ponty —que intentó contestar a Sartre, que era como Husserl— hiciera una nueva versión de Heidegger, y completara *El ser y el tiempo.*

Otra laguna que hay en *El ser y el tiempo* es la percepción. Heidegger habla de la percepción como si no consistiera más que en quedarse mirando las cosas, y eso es desafortunado, porque da la sensación de que pasamos mucho tiempo, no sólo utilizando las cosas, sino mirándolas. Merleau-Ponty tiene un análisis de la percepción como actividad encarnada en la que nos movemos para obtener una comprensión óptima de las cosas del mundo, y ello hace que sea más parecida al estar-a-mano, completando así el dibujo heideggeriano de la actividad.

MAGEE Me impresiona especialmente el paralelismo que se da entre el hecho de que Sartre, intentando seguir a Heidegger, se acercara en el fondo a Husserl, y el hecho de que la respuesta de Merleau-Ponty a Sartre consistiera en una réplica de la respuesta de Heidegger.

Los cuatro filósofos de los que hemos hablado están muertos ya.

Jean-Paul Sartre (1905-1980)

¿Cree usted que la tradición que representan dentro de la filosofía del siglo veinte ha llegado a una conclusión natural o cree que es una empresa que sigue viva todavía?

DREYFUS Creo que sigue estando muy viva. Incluso la fenomenología de Husserl, que Heidegger trató de eliminar, sigue muy viva. Husserl sigue vivo en dos sentidos: uno de ellos es que si queremos describir experiencias —qué se siente al escuchar música, qué es tener deseos sexuales, cualquier fenómeno— Husserl nos autoriza a hacerlo, y nos da un método para hacerlo.

MAGEE Le interrumpo sólo para decir que en Gran Bretaña hoy en día hay un conjunto de jóvenes filósofos que están escribiendo precisamente sobre esos temas y exactamente en ese sentido.

DREYFUS Y en los Estados Unidos también. El otro lado de Husserl es, si se quiere, todavía más importante. Le interesa la estructura del contenido intencional, de aquello que nos permite dirigir nuestras mentes hacia las cosas. Ahora hay una disciplina nueva llamada ciencia cognitiva que está tratando de investigar la estructura de las representaciones mentales, como dirían ellos mismos. Hussel ha expuesto las líneas de guía generales que cualquiera que haga ese tipo de investigación debe seguir. Y si de lo que se trata es de construir un cerebro, como hacen los que trabajan con la inteligencia artificial, Husserl también ofrece líneas de guía. Muchas de sus ideas, como, por ejemplo, que el cerebro sigue jerarquías de reglas estrictas, se están teniendo en cuenta en los programas de ordenadores. De manera que Husserl no está ni mucho menos olvidado.

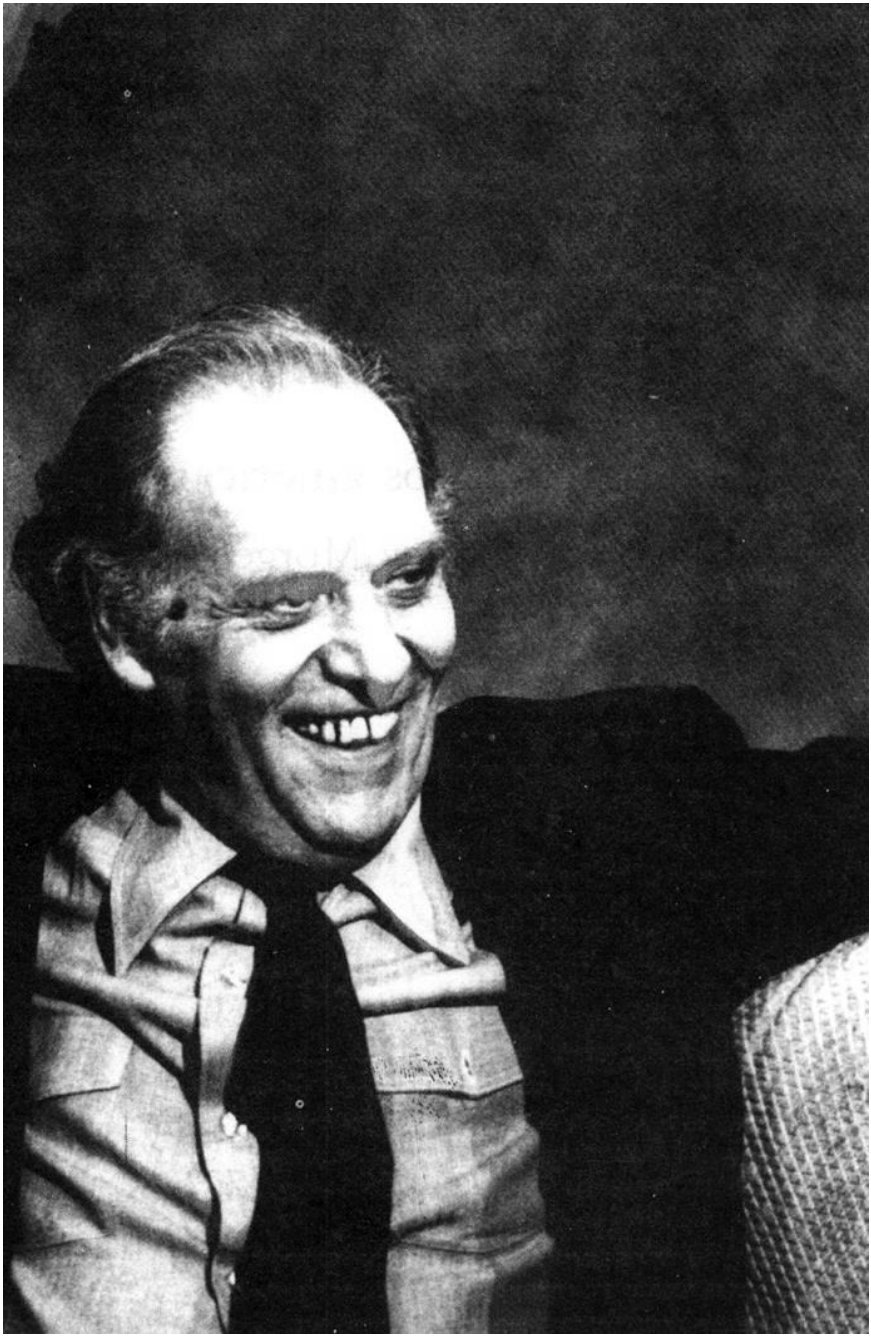
Heidegger tampoco. *El ser y el tiempo* no se estudia tanto como debería estudiarse. Tiene ideas muy importantes sobre el lenguaje, la verdad, la referencia, la ciencia, etc., que serían de gran valor para los filósofos contemporáneos. Por ejemplo, si volvemos a los fenómenos de nuestra actividad cotidiana podemos criticar a los analistas lingüísticos que o bien confían en sus intuiciones o confían en sus categorías lingüísticas. Heidegger diría, y creo que una descripción de las habilidades demuestra que tiene razón, que si confiamos en nuestras intuiciones damos por garantizado que el poder aclaratorio exclusivo de las creencias, los deseos etc., explica el comportamiento de las personas, y eso no es una descripción adecuada de lo que sucede normalmente cuando la gente actúa. No es más que una descripción de la ruptura y de otros momentos en los que no estamos obrando de un modo transparente. Del mismo modo, nuestro lenguaje no refleja la necesidad de recurrir a nuestras habilidades contextuales, ni la comprensión del ser que implican, para explicar la inteligibilidad de nuestra actividad coti-

diana. De manera que la fenomenología de Heidegger nos proporciona un buen punto de partida para criticar algunas de las premisas de la filosofía angloamericana contemporánea. Por último, en Europa, especialmente en Francia, el último Heidegger es el padre de los que desean, como él mismo lo expresó, deconstruir la tradición. Por ejemplo, Michel Foucault y Jacques Derrida están tratando de seguir el proyecto heideggeriano de definir exactamente qué es nuestra concepción occidental del ser, con el fin de ayudarnos a superarla.

De manera que yo diría que apenas hay un área de actividad intelectual en nuestros días, para la que las preocupaciones de estos pensadores no sea de especial relevancia.

Los pragmáticos americanos

Diálogo con Sidney Morgenbesser



INTRODUCCIÓN

MAGEE En filosofía, así como en muchos otros campos, son los Estados Unidos y no Gran Bretaña los que van a la cabeza dentro del mundo anglosajón en estos momentos. Pero ha habido filósofos americanos de importancia internacional durante cientos de años. De hecho, Bertrand Russell, en su autobiografía, al hablar de la escuela de filosofía de Harvard, dice que la considera la mejor del mundo durante finales del siglo diecinueve y principios del veinte. La filosofía americana de este periodo está representada fundamentalmente por tres figuras que desde entonces se consideran clásicos: C. S. Pierce, William James y John Dewey. En alguna ocasiones se los agrupa bajo la denominación de «Los pragmáticos americanos», pero existen grandes diferencias entre ellos.

C. S. Pierce nació en 1839. Fue hijo de un profesor de matemáticas en Harvard. Desde un principio se formó como matemático y como científico, y sus trabajos remunerados fueron los de astrónomo y físico. La filosofía era una disciplina a la que se dedicaba en sus ratos libres, hasta que a los cuarenta y ocho años se retiró para dedicarse plenamente a ella. Me temo que esto fue la causa de que, en el momento de su muerte en 1914, a los setenta y cuatro años, estuviera sumido en la pobreza y en las deudas. Nunca escribió un libro, y una parte de su obra salió a la luz póstumamente cuando se publicaron sus *Collected Papers* en ocho volúmenes. De hecho, incluso hoy en día falta por publicarse parte de su obra.

William James fue un contemporáneo muy cercano a Peirce. Nació en 1842 y también se educó en Harvard, donde se graduó en medicina. Fue profesor de anatomía y filosofía en Harvard, y posteriormente catedrático de filosofía y después de eso, catedrático de psicología. Entre sus obras más conocidas están: *The Principles of Psychology,* publicado en 1890; *The Varieties of Religious Experience,* publicado en 1902; y *Pragmatism,* publicado en 1907. Murió en 1910. A diferencia de Pierce, fue re-

conocido internacionalmente durante su vida. En relación a esto es interesante señalar que el novelista Henry James fue hermano suyo, y durante gran parte de su vida, si no toda, se sintió eclipsado por la fama de su hermano William, mundialmente conocido.

El tercero y más reciente de los tres filósofos clásicos americanos es John Dewey, que nació en 1859 y vivió hasta 1952. Pasó la mayor parte de su carrera como profesor universitario, primero en la Universidad de Michigan, después en Chicago, y por último en Columbia, Nueva York. Pocos filósofos de cualquier época o lugar han tenido una influencia tan grande sobre los asuntos prácticos y públicos. Se puede decir que su filosofía de la educación ha tenido un impacto mundial, y por supuesto tuvo una gran influencia en otros campos también. Es difícil escoger unos cuantos libros de una producción tan abundante, pero tal vez debería mencionar *Democracy and Education,* publicado en 1916; *Human Nature and Conduct,* publicado en 1922; *Experience and Nature,* publicado en 1925; y *The Quest for Certainty,* publicado en 1929.

Para hablar de la obra de estos tres filósofos está conmigo hoy Sidney Morgenbesser, catedrático de Filosofía en la Universidad de Columbia, Nueva York.

DISCUSIÓN

MAGEE Empecemos por aclarar las confusiones que hay en torno a la palabra «pragmatismo». Muchas personas creen que hace referencia a un tipo de filosofía más bien vulgar, según la cual cualquier teoría o conjunto de ideas que sea útil, o que «funcione», puede considerarse «cierto». ¿Pero es mucho más complicado que todo eso, ¿no es cierto?

MORGENBESSER Aunque hay algunos pasajes en James que puedan dar esta impresión, lo cierto es que no es así. Según esto, todos los pragmáticos estarían de acuerdo con la idea que James tenía de la verdad. Pero no es cierto. Peirce expuso muchas objeciones a la teoría de James sobre la verdad; por eso no podemos generalizar; cualquier formulación de este tipo es falsa. El término «pragmático» se ha aplicado a diferentes tesis y programas: ha habido teorías pragmáticas acerca de lo a priori, acerca de la justificación, acerca de la política. En mi opinión muchas de estas tesis son radicalmente independientes. Por eso sugiero que nos centremos en los pragmáticos clásicos, Peirce, James y Dewey. Algunos filósofos consideran útil el siguiente esquema. Pierce planteó una teoría pragmática del significado, una teoría pragmática de clarificación de algunos conceptos; James planteó una teoría pragmática de la verdad. Peirce desarrolló la teoría de la investigación; Dewey tomó

algunos aspectos de la teoría de Peirce y los generalizó para aplicarlos a la filosofía política y social. En la teoría de Peirce, el significado se relaciona con su teoría sobre la creencia. Para muchos, lo importante es relacionar creencia, significado, acción e investigación.

MAGEE Ha mencionado tres personas y tres temas fundamentales: el significado, la verdad y la investigación (entendida como una forma de acción —ya hablaremos de eso más adelante). Creo que nuestra discusión resultará más clara si separamos tanto los temas como las personas. Empecemos con Peirce, y con el significado. Quiero que empecemos por él porque fue él quien acuñó el término «pragmatismo» en el sentido filosófico, y lo hizo para denominar una teoría concreta sobre el significado. ¿Puede empezar su explicación en ese punto?

MORGENBESSER Peirce planteó su máxima pragmática: «Consideremos qué efectos —efectos que pueden tener una base práctica— concebimos que tiene el objeto de una concepción: entonces nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción de ese objeto.» Espero que el siguiente ejemplo sea aclaratorio. Si pregunto qué es lo que entiende usted cuando dice que el azúcar es soluble en el agua, usted puede decir que si cualquiera pone azúcar en el agua se disolverá; está atribuyendo una cualidad al azúcar que se manifestaría probablemente si alguien llevara a cabo la acción. Consideremos la frase «Esto es duro» —una frase en indicativo. Peirce nos pide que formemos esa frase del mismo modo en que hubiéramos entendido «El azúcar es soluble en el agua». Si estamos seguros de que «Este martillo es duro» podríamos formular una frase en condicional, que atribuyera cualidades al martillo que podrían manifestarse a través de nuestras acciones. A Peirce le preocupaba el estatus de las frases *condicionales* —o, dicho de otra manera, la especificación de las propiedades que estamos atribuyendo a cualquier objeto cuando decimos que manifestaría cierto comportamiento. Nótese que estamos ante un procedimiento que seguiría cualquier agente racional que deseara aclarar sus ideas.

MAGEE La clave de la cuestión está en que el significado siempre debe relacionarse, o al menos, debe poder relacionarse, con algo que sucede o que podría suceder —en muchas ocasiones algo que nosotros mismos hacemos o podríamos hacer—, de ahí el término «pragmatismo», que se deriva de la palabra griega que significa hecho o acción. Podemos expresarlo negativamente: si ningún suceso ni conjunto de sucesos pudiera proporcionarnos un modo para distinguir entre el uso apropiado de un término y el de otro, entonces los dos términos tienen el mismo significado. Si ningún suceso ni conjunto de sucesos puede proporcionarnos un modo de distinguir entre el sentido correcto y los

sentidos incorrectos de un determinado término, entonces ese término no tiene ningún significado. Para que un término tenga un significado su uso apropiado debe designar alguna diferencia especificable de algo, aunque sólo sea hipotéticamente.

Pero a Peirce no le interesaba el significado de forma aislada, de un modo escolástico, ¿no es cierto? Su preocupación por el significado tenía su lugar adecuado en un marco de preocupaciones más amplio. ¿Nos puede decir algo al respecto?

MORGENBESSER A Peirce le preocupaba la naturaleza de la creencia. Vamos a tratar de relacionar nuestra discusión acerca del significado y la clarificación de los términos con sus teorías sobre la creencia. Peirce explica que una creencia, al menos como primera aproximación, puede considerarse una disposición al acto, cierto tipo de hábito. Si una creencia (como primera aproximación) es un hábito de acción —o, si se prefiere, una ley que relaciona el comportamiento con la experiencia— entonces podemos pasar de la creencia al significado, al significado lingüístico. Una frase que trata de trascender la experiencia se considera carente de significado, dado que no podría utilizarse para representar una creencia. Todo ello, insisto una vez más, es una primera aproximación, puesto que no actuamos partiendo de nuestras creencias exclusivamente, sino de nuestros deseos, valores o preferencias.

Se le ha denominado a Peirce el padre de la teoría de la verificación del significado. Hay muchos otros enfoques de la teoría de la verificación del significado; sería inútil tratar de estudiarlos todos, incluso sólo los más importantes: baste decir que todas esas teorías son complejas y capaces de múltiples desarrollos. Incluso así, de lo que he dicho hasta ahora se puede concluir que Peirce planteó un requisito imprescindible para la significación, un requisito suficiente para la calificación de determinados términos.

MAGEE Con la creencia, así como con el significado, Peirce está planteando una doctrina, es decir, planteando propuestas que derivan su significación de un contexto más amplio. Así como la razón principal por la que quiere que aclaremos nuestros significados es que quiere que aclaremos nuestras creencias, la razón principal por la que desea que aclaremos nuestras creencias es que... —bueno en el fondo es un propósito doble: uno de ellos es reafirmar los fundamentos del conocimiento, el otro es fortalecer los fundamentos de nuestras acciones.

Centrémonos en el primero de éstos. Las teorías del significado y de la creencia tienen un lugar en la teoría de la investigación —y por investigación entiende todos los intentos de averiguar cosas acerca del mundo y adquirir conocimiento, de cualquier tipo. ¿Puede darnos alguna indicación acerca de esta teoría de la investigación?

C. S. Peirce (1839-1914)

MORGENBESSER Aquí, creo, debo distinguir entre Peirce como teórico de la creencia ordinaria y Peirce como teórico de la investigación científica. Cuando discute la creencia ordinaria plantea el siguiente esquema. Cuando nos encontramos en una situación dudosa comprendemos que nuestras creencias no eran seguras. Tenemos que hacer algo; necesitamos algún tipo de método para combatir la duda. Peirce estudia diferentes métodos —tenacidad; recurrir a la autoridad— y trata de demostrar que el método de la investigación, de revisar nuestras creencias mediante la investigación, es superior a los demás.

Cuando investigamos, cuando probamos las hipótesis, consideramos ciertas creencias constantes. No podemos partir de la improvisación. De manera que todas las creencias son cuestionables, falibles. Algunos filósofos han encontrado que este enfoque es muy aclaratorio. Pero el trasfondo filosófico de este enfoque debería hacerse explícito. Peirce estaba cuestionando otro enfoque del conocimiento: aquél que sostenía que el verdadero conocimiento se basaba en la seguridad; que, antes de poder decir que conocemos, debíamos demostrar que las frases que decíamos que sabíamos estaban sustentadas por frases que eran ciertas. También cuestionó la visión de que las creencias en primera persona acerca de estados mentales eran incorregibles y fundamentales para sustentar nuestras pretensiones de conocimiento. Peirce tenía una gran cantidad de argumentos contra este enfoque (un enfoque que muchos han considerado cartesiano). Muchos, aunque no todos los filósofos, han encontrado que las ideas de Peirce en este sentido son muy persuasivas. En cualquier caso, se considera que sus aportaciones más importantes son el haber puesto en duda la búsqueda de la seguridad, por utilizar la expresión de Dewey, y su enfoque aclaratorio de la justificación del conocimiento. Debería añadir que algunos filósofos pragmáticos dirían que no hay nada en las ideas de Peirce que impida el hecho de que podamos estar seguros cuando afirmamos que conocemos. De hecho, algo de ello es necesario para explicar la tesis de Peirce de que sí abrigamos creencias sólidas, aunque sólo sea provisionalmente. Pero hemos de tener cuidado acerca del sentido que le damos a la palabra «seguridad». Hay algunas frases referentes a la seguridad susceptibles de revisión —también podemos hablar de *grados* de seguridad. De manera que hay que añadir aún otra cosa: incluso los filósofos que están de acuerdo con las ideas de Peirce acerca de la justificación tal y como se han expuesto hasta ahora, dirían que algunas creencias —tal vez las relacionadas con la percepción— han de tener algún tipo de credibilidad inicial si son revisables. Y creo que Peirce estaría de acuerdo.

El enfoque de Peirce con respecto a la ciencia es diferente. Hace una descripción de un hombre o una mujer que entra en una comunidad científica; participa en una investigación sin ningún fin concreto,

sino por amor a la investigación misma, y no aceptan las hipótesis con la intención de actuar basándose en ellas. Aquí Peirce describe espléndidamente las fases de la investigación: abductiva, deductiva e inductiva. En la fase abductiva las teorías se someten a consideración. En la fase deductiva, se preparan para examen. En la fase inductiva se evalúan los resultados del examen. Teniendo en cuenta lo que dice acerca de estas fases, se puede considerar a Peirce un precursor de figuras de nuestra propia época como Ernest Nagel y Karl Popper.

MAGEE Hace un momento mencionó la palabra «falible», que es de una gran importancia. Casi todo el mundo en la época de Peirce consideraba el conocimiento científico algo totalmente seguro, totalmente sólido, y por esa razón incorregible e incuestionable. Fue una de las primeras personas que comprendió y afirmó que no era así. No fue el primero, ni pretendió serlo —tuvo uno o dos precursores interesantes que él mismo reconoció—, pero estaba entre los pioneros, y nadie antes de él había llegado tan lejos. Vio con una gran claridad que lo que verdaderamente hacemos en la ciencia es utilizar la mejor teoría de la que dispongamos, siempre que siga funcionando, y cuando empezamos a tener problemas con ella tratamos de encontrar una teoría mejor. Y acuñó la expresión «falibilidad» como algo característico de los fundamentos mismos de la ciencia. A finales del siglo veinte, se puede decir que están muy extendidas diferentes versiones de esta afirmación, pero en la época de Peirce y durante mucho tiempo después sus ideas no fueron comprendidas. De hecho, se puede decir que Peirce sostuvo un gran conjunto de ideas sumamente «modernas» acerca de la ciencia, ¿no es cierto?

MORGENBESSER Sí. Peirce se opone a la visión de que las teorías se puedan considerar sencillamente generalizaciones empíricas, que los científicos acepten las hipótesis si y sólo si se confirman y no se refutan. Acentúa la variedad de factores contextuales que desempeñan un papel en la valoración de las teorías. Acentúa el papel de las hipótesis estadísticas. Y cuestiona el determinismo.

MAGEE El filósofo que más influyó sobre Peirce, mucho más que ningún otro, fue Kant. Y eso plantea la siguiente pregunta: ¿Pensaba Peirce que aquello sobre lo que las investigaciones nos proporcionan creencias o conocimiento era un material que existía independiente del mundo, como creen los realistas de la actualidad? ¿O tenía la idea más kantiana de que en cierta medida nosotros mismos nos creamos este mundo de nuestra experiencia?

MORGENBESSER Su pregunta es a la vez difícil e importante. Me referiré a algunos de los puntos que ha planteado.

Hay algunos filósofos —llamémoslos realistas extremos— que exponen, o parecen exponer, que nunca llegaremos a saber cómo son las cosas en realidad. Al fin y al cabo, nuestras teorías dependen de nosotros: el modo de ser de las cosas, no. Creo que Peirce consideraría este enfoque o tesis carente de sentido, no sólo insustancial: no admitiría lo no cognoscible. De manera que en este sentido va más lejos que Kant, al menos según una determinada interpretación de Kant. Peirce habla de lo real, lo real es lo que guía la investigación, pero con el fin de conocer cualquier cosa acerca de lo real hemos de recurrir a nuestras teorías y a su demostración —confrontando nuestras creencias enfrentadas entre sí.

Por supuesto, va más lejos. Su visión de la investigación es social. Una comunidad de investigadores pone a prueba las teorías. Esto da una intuición acerca de lo real: es independiente de cualquier agente individual, es accesible públicamente. En sus últimas obras, Peirce nos da una explicación de la percepción que estará de acuerdo con la visión de que en la percepción estamos de alguna manera en contacto con lo real. Pero aun así, si queremos saber qué es lo real hemos de prestar atención a nuestras teorías, y prestándoles atención, da la impresión de que tenemos que concluir que lo real puede ser amorfo, utilizando la expresión de un filósofo.

Nótese que a pesar de que Peirce asegure que la investigación está guiada por lo real, también dice que cualquier cosa que podamos decir acerca de lo real debe poder expresarse en nuestras teorías. Recordando que Peirce ha insistido en la posibilidad de cuestionar nuestras teorías, también quiere explicar la idea que todos tenemos de que determinadas creencias son ciertas. Una frase puede ser a la vez cierta y revisable. Aún tenemos que tener en cuenta nuestro discurso acerca de la verdad.

MAGEE Pero el hecho de que cualquier cosa que podamos decir acerca de lo real tenga que poder expresarse desde el punto de vista de nuestras teorías, significa que nunca podemos salir del ámbito de nuestras ideas con el fin de compararlas con la realidad, que es independiente de ellas...

MORGENBESSER Pierce explica que podemos hablar acerca de creencias que son ciertas de un modo que está de acuerdo con sus tesis acerca de la investigación. Decir que una creencia o una opinión es cierta, es decir que su destino es ser aceptada si la investigación continúa. Por supuesto, podemos abrigar una creencia verdadera que resista la investigación y permanezca entre las opiniones cuyo destino es ser aceptada.

Pero ahora se plantea otra cuestión. ¿Cómo sabemos que la investigación continuará? Esperamos que así ha de ser, pero la esperanza puede no verse realizada. En parte para tratar este tema, Peirce vuelve a su teoría del idealismo objetivo. El mundo es, en cierto sentido, mental, evoluciona a partir del tiempo hacia las leyes de las regularidad. Es esta visión del mundo la que nos puede proporcionar razones para pensar que existe algún tipo de armonía entre el crecimiento del mundo y la evolución de nuestras teorías. Por lo tanto, Peirce trató de relacionar su teoría de la investigación con su cosmología. Más adelante los demás pragmáticos no lo harían.

Hay otra diferencia interesante entre Peirce y los pragmáticos posteriores. Peirce trató de especificar las categorías básicas cuya posibilidad de aplicación a nuestra experiencia, o a cualquier experiencia posible, pensaba que podría demostrar. También trató de probar que estas categorías se manifestaban en la percepción. Las ideas de Peirce sobre estos temas fueron criticadas más adelante por los pragmáticos.

MAGEE Ya que nos hemos apartado ligeramente de Peirce, pasemos a William James. A pesar de que el término filosófico «pragmatismo» fue acuñado por Peirce, fue James quien lo dio a conocer con su libro *Pragmatism,* publicado en 1907. ¿Cuáles fueron los principales temas de ese libro?

MORGENBESSER El libro es muy denso. Comienza con una crítica de las diversas filosofías tradicionales, partiendo de que no son relevantes para la clarificación de los problemas que afrontaban los miembros de la generación de James, no ayudan a solucionar esos problemas —especialmente el de cómo hacer compatible la ciencia y la religión. También critica algunas de estas filosofías desde el punto de vista pragmático: algunas de ellas parecen ser contradictorias entre sí, pero lo cierto es que no lo son. Son compatibles con los mismos datos, y tienen las mismas consecuencias. De manera que le preocupa el problema de la elección entre las teorías. Y estudia las teorías pragmáticas sobre el cambio conceptual y la acción. Muchos filósofos creen que es importante comprender que siempre considera estos temas desde el punto de vista del agente.

Hay al menos tres aspectos difereciables en el enfoque de James. Insiste en que el agente no es un mero espectador del mundo, sino que está en el mundo como participante. Expone y discute la realidad del cambio y del azar que las teorías alternativas excluyen o parecen excluir. Él considera que su teoría se corresponde con los hechos, pero expone que su compromiso no puede justificarse exclusivamente mediante los mismos. Tiende a interpretar los hechos de una determinada manera, y opina que otras personas deberían admitir sus propias ten-

dencias. Para James no existe un mundo objetivo. El modo en que hablamos del mundo está determinado por nuestras actividades cognitivas y teóricas. Incluso se podría decir que los hechos acerca de los objetos del mundo no pueden despojarse de su forma conceptual.

James habla también de la elección racional, y la relaciona con su explicación de la racionalidad, con la voluntad de saber. Este es nuestro tercer tema, al que me referiré muy brevemente. Hay algunos filósofos que insisten en que un agente racional debe mantener su grado de creencia de acuerdo con el grado de la evidencia: cuanto menor sea la evidencia, menor será el grado de la creencia, y cuanto mayor sea la evidencia, mayor será el grado de creencia. Llamaré a este filósofo cognitivista simple. James parece oponerse en muchas ocasiones al cognitivista simple porque éste no tiene claro qué es realmente la racionalidad. No podemos discutir la racionalidad del agente mientras no consideremos sus objetivos, deseos y preferencias. James explica además que un agente puede considerarse racional incluso si no actúa del modo que sugiere el cognitivista simple. Nos pide que imaginemos un agente que tenga que decidir entre creer H o creer no-H. Tiene la voluntad de conocer uno y otro, y la evidencia confirma a ambos igualmente. ¿Por qué tendría el agente que posponer la decisión? ¿Por qué iba a permanecer en el agnosticismo? En estos casos James argumenta que el agente tiene derecho a creer H o no-H, y tal vez trate de hacerlo basándose en diversos factores no cognitivos. Estoy esbozando este tema y no puedo extenderme, pero quiero señalar que en el caso que estudia James, habla de decidirse a hacer, no tanto de decidirse a creer, y por supuesto la racionalidad de acción debe tener en cuenta tanto creencias como aplicaciones prácticas. Hay muchos pragmáticos que harían al cognitivista simple la objeción de que ni siquiera un científico se basa exclusivamente en la evidencia. Si tiene que decidir si una determinada teoría merece ser examinada, se plantea si la teoría satisfará determinados objetivos, por ejemplo, si tiene un valor o un contenido aclaratorio potencialmente mayor al de otras posibles teorías; y considera este tipo de objetivos cognitivos también cuando decide si debe aceptar esa teoría o no.

MAGEE De manera que lo que algunos de sus críticos interpretan como la idea de que tenemos derecho a creer cualquier cosa que nos sea beneficiosa es en realidad algo mucho más sofisticado que eso. En primer lugar, James considera que nuestras creencias deben de estar de acuerdo con la evidencia, y cuando se dé el caso de que las pruebas en favor de una teoría sean más poderosas que las de otras teorías, la única posibilidad racional es preferir esa teoría. Sólo cuando el balance de todas las pruebas sea igual podemos tener en cuenta otro tipo de creen-

cias. Y en esos casos James argumenta que lo racional es aceptar la teoría que tenga unas consecuencias más favorables.

James afirmaba que desarrollaba las ideas de Peirce —y de otras personas también, pero sobre todo las de Peirce. ¿Pero hasta qué punto son las teorías de James una continuación de las ideas de Peirce?

MORGENBESSER Cuando se publicó *Pragmatism,* Peirce escribió una carta a James en la que le felicitaba y elogiaba su obra. Pero tenía sus diferencias con James e insistió en ellas en conferencias posteriores. Incluso llegó a definirse como «pragmaticista», para diferenciarse del «pragmático» James. Pensaba que James era demasiado nominalista, demasiado fenomenalístico. Para Peirce las formulaciones estrictas no eran meras frases-resumen acerca de acontecimientos o experiencias: «A1 sucede, B1 sucede después; A2 sucede, B2 sucede después; A3 sucede, B3 sucede después.» Eran frases acerca de qué *sucedería:* las afirmaciones condicionales que consideraba, no eran reducibles a afirmaciones sobre lo real. Para algunos, el mejor modo de interpretar a Peirce es hablando no sólo de lo real, sino de lo posible, de las posibilidades no realizadas.

MAGEE Mi reacción inmediata, aunque tal vez algo simple ante una primera lectura de Peirce y a continuación de James, es que Peirce desarrolló el pragmatismo como criterio de significado, y esto resultaba muy sugestivo y muy útil, mientras que James trató de desarrollarlo como una teoría de la verdad y no resulta convincente.

MORGENBESSER En algunas de sus obras James pregunta si la frase «Es cierto que los hechos son así» significa algo más que una mera afirmación de los hechos: «Así.» Tal vez podríamos explicarlo mejor diciendo que James pregunta si existe una diferencia pragmática entre decir «H» y «H es cierto». ¿Cuál es la diferencia pragmática? Parece que encuentra una: «es cierto» es un predicado evaluativo; «es cierto» es lo que es bueno creer. Da la impresión de que cree que podemos igualar la verdad a la verificación: lo verificado es lo que es bueno creer. (En otras ocasiones iguala la verdad a la satisfacción del deseo.) Cualquiera que sea la motivación o el razonamiento que le lleve a ello, James parece considerar la verdad desde el punto de vista de la verificación, e identificar la verdad con la verificación; da la impresión de que afirma que un agente puede verificar una hipótesis exhaustivamente actuando a partir de ella. Pero se le ha criticado por muchos motivos. La verdad no se puede eliminar de esta manera. Un agente no puede verificar exhaustivamente una hipótesis actuando a partir de ella. Sin embargo, en otra ocasiones introduce no sólo la verificación, sino también la satisfacción del deseo. Se podría decir que es bueno creer una hipótesis si

satisface el deseo; pero también este aspecto del pensamiento de James fue muy criticado por muchos pragmáticos posteriores, como Dewey.

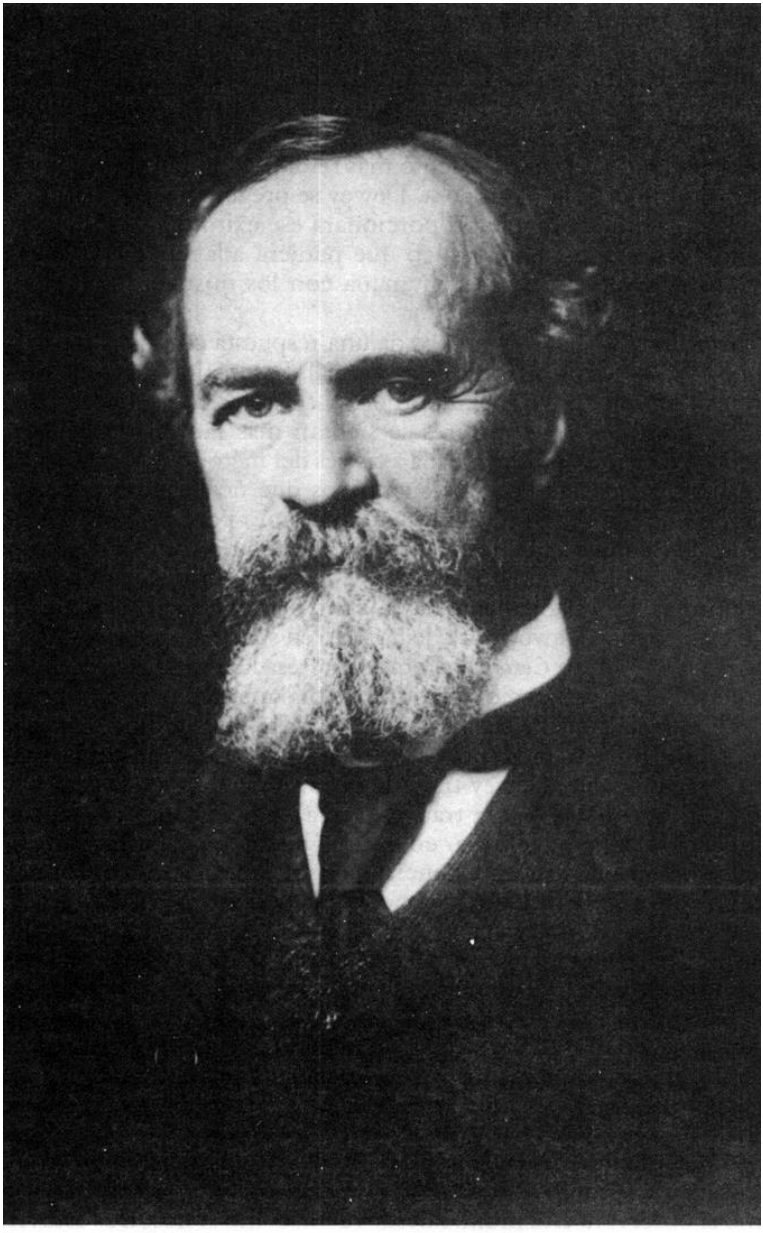
MAGEE Me gustaría que nos centrásemos en Dewey a partir de ahora. Pero antes de dejar de lado a James, tengo que elogiarle por algo de lo que aún no hemos hablado, que es el valor literario de su obra. Es una de las voces más atractivamente individuales de la historia de la filosofía. Escribe con el dinamismo y el entusiasmo, la metáfora inesperada y la sorpresa total de un verdadero escritor. Alguien dijo una vez que si prestábamos atención a sus obras, comprenderíamos que William James era el verdadero novelista y Henry James el verdadero filósofo. Si esta discusión anima a alguien a leer a William James, se encontrará con una muy grata sorpresa.

MORGENBESSER ¿Puedo añadir algo aquí? Las tres personas sobre las que estamos hablando me parecen extraordinarias, y especialmente dignas de admiración. Peirce es una figura excepcional por la magnitud y la variedad de temas que estudió —lógica, investigación, diversos tipos de metafísica... se le ha llamado el Leibniz de América.

MAGEE Cuando comprobé sus datos en la última edición de la *Enciclopedia Británica* vi que decía de él que «actualmente se le reconoce como el intelectual más original y versátil que los americanos han ofrecido al mundo hasta ahora».

MORGENBESSER Y Dewey fue un hombre absolutamente fiel a su palabra. No se limitó a predicar que los filósofos tenían el deber de comprometerse en la vida pública, sino que lo hizo. Fue un hombre de una gran categoría. Y fue un hombre liberal, un hombre bueno. Cuando Bertrand Russell escribió su *Historia de la filosofía occidental,* dijo que sentía tanto respeto y admiración por Dewey que se sentía obligado a disculparse por estar en desacuerdo con él.

MAGEE El único filósofo que aún vivía en el momento en el que Russell escribió su *Historia de la filosofía occidental* es Dewey. Hablemos de él ahora. Hasta este momento, nos hemos concentrado en Peirce y James y sus intentos de mejorar los métodos mediante los cuales los seres humanos pueden adquirir conocimientos nuevos y una mayor comprensión de su entorno, tanto en el contexto de la vida cotidiana como a través de la ciencia, de un modo más organizado. Hemos hablado de cómo esto les llevó a clarificar el concepto de significado y el concepto de verdad, y a encontrar cuál era el funcionamiento correcto de esas ideas dentro de una concepción general de la investigación —una vez



William James (1842-1910)

más, dentro de la vida cotidiana y dentro de la actividad científica. En el caso de Dewey, así como en el de Peirce, su obra más interesante es en la que se establecen sus consideraciones acerca de la ciencia. A Dewey le sorprendía que los campos en los que los seres humanos habían tenido más éxito en los últimos trescientos o cuatrocientos años hubieran sido los de la ciencia y la tecnología. Es en esos campos en los que hemos obtenido un conocimiento más fiable y también el mayor y más sólido dominio de la naturaleza. Dewey se preguntaba qué había en la actividad científica que le proporcionara ese éxito fantástico, esos resultados maravillosos. ¿Era algo que pudiera adaptarse y aplicarse a otros campos de la actividad humana con los mismos resultados?

MORGENBESSER Dewey no nos da una respuesta completa a esta pregunta, pero sí nos da una respuesta parcial. Las instituciones científicas han recibido un apoyo social porque, entre otras cosas, hacen posible que los hombres y las mujeres se sientan más familiarizados con el mundo. La ciencia está unificada a través del método, y se ha mantenido estable gracias a ello. Los científicos que no llegan a ponerse de acuerdo entre sí recurren a un método común para resolver sus diferencias. Evidentemente, los científicos pueden no cumplir las normas científicas, pero cuando no lo hacen se les puede criticar recurriendo a esas normas. Indudablemente hay mucho más que decir acerca del método científico, y Dewey trata de hacerlo en sus obras *Logic: the Theory of Inquiry* y *The Quest for Certainty*. Pero le interesa la investigación en general, no sólo la investigación científica. Por supuesto, podemos preguntar si la ciencia continuará, pero para plantear esa cuestión tal vez tengamos que realizar preguntas acerca de la justificación de la inducción, preguntas que Dewey trata de evitar en gran medida (a pesar de que en *Experience and Nature* trata ese tema). Sin embargo, si aceptamos la inducción podemos confiar en nuestra historia pasada para justificar nuestro compromiso con la ciencia: ha demostrado ser un mejor previsor, un mejor constructor de conocimiento que sus rivales.

MAGEE Supongo que lo más característico de su visión de la ciencia —y esto se puede aplicar a todos los pragmáticos— es que era una visión dinámica. No consideraba la ciencia un cuerpo de conocimiento seguro e invariable al que se iban añadiendo nuevas verdades. La consideraba una *actividad,* el proceso de descubrir las cosas. De ahí su constante empleo de la palabra «investigación». Se oponía totalmente a lo que algunas personas han considerado una visión «de espectador» en torno al conocimiento. Demasiados filósofos habían hablado del «sujeto observador» como si fuera un ser separado del mundo de los objetos, como si observara este mundo desde fuera; como si nosotros estuviéramos aquí y el mundo allí y extrajéramos el conocimiento de éste me-

diante la observación. Dewey consideraba que este modelo era falso y confuso; la realidad es muy diferente. Somos organismos vivos dentro de un ambiente en el que, por encima de cualquier otra cosa, nuestra preocupación es sobrevivir; y uno de los mecanismos de supervivencia más importantes que tenemos —tal vez el *más* importante— es el conocimiento, porque nos proporciona una comprensión de nuestro entorno y, así, un determinado grado de dominio sobre él. De manera que lo cierto es que somos parte de la mismísima sustancia del mundo que tratamos de comprender, del que tratamos de adquirir conocimiento; y la adquisición de conocimiento es de una importancia primordial para nosotros, en muchas ocasiones, cuestión de vida o muerte. Muchas veces nos vemos obligados a actuar, nos guste o no, basándonos en las creencias más seguras de las que dispongamos, por muy imperfectas o inacabadas que sean; partiendo de esta situación tratamos de aumentar nuestra comprensión y nuestro conocimiento. El conocedor potencial es un organismo biológico que lucha por la supervivencia —no un espectador, sino un agente.

A propósito de esto, debemos señalar que la reacción contra la tradición cartesiana es una de las características más notables de la filosofía del siglo veinte. La encontramos en los pragmáticos americanos, en Frege y sus seguidores, en Heidegger y sus seguidores, en el último Wittgenstein y sus seguidores y, tal vez en su expresión más radical, en Popper y sus seguidores... Durante mucho tiempo, las diferencias de tradición y de lenguaje han ocultado a muchos filósofos el hecho de que a pesar de que los pragmáticos americanos, Heidegger y el último Wittgenstein, trabajaron en gran medida de un modo independiente, estudiaron los mismos problemas fundamentales, y lo que es más, dijeron muchas cosas similares acerca de estos problemas. Incluso ahora hay muchas personas que todavía no lo comprenden, pero cada vez son menos.

Sea como sea, vuelvo a lo que estaba diciendo sobre los pragmáticos. En la filosofía pragmática las cosas se estudian casi siempre desde el punto de vista del agente, y tengo la impresión de que esta es precisamente la aportación más importante del pragmatismo: que el conocimiento está vinculado a la actividad por naturaleza, y que los criterios de significado y de verdad deben estar relacionados con la actividad de alguna manera.

MORGENBESSER Dewey se oponía a las teorías del conocimiento que lo consideraban algo independiente de su función en la investigación. Ésta está motivada por una duda, y si se alcanza una solución al problema al final de una buena investigación, llegar a la conclusión supone conseguir una afirmación segura. Evidentemente, al llegar a la conclusión, el investigador considera que la conclusión es cierta, pero esto no

requiere definir la verdad como una afirmación segura. La investigación está conducida por el pensamiento y la idea, pero la idea es una plan de acción: no hay ningún lapso conceptual entre el pensamiento y la acción.

En lo que se refiere a la investigación científica, tenemos que profundizar más y decir que la ciencia funciona porque es cierta, y que es cierta porque sus afirmaciones se corresponden con el modo de ser del mundo; pero no es posible desvincularse de nuestras creencias habituales y ver el mundo desde arriba. Recurrimos a la ciencia para que nos diga cómo es el mundo porque no tenemos un acesso independiente a él, por decirlo de alguna manera. No hay ningún modo de justificar nuestras creencias acerca del mundo sin recurrir a otras creencias. Evidentemente, podemos decir que los hombres y las mujeres hacen lo que hacen, o piensan lo que piensan, porque están envueltos en el mundo, y Dewey intenta especificar lo que eso quiere decir en sus múltiples conferencias acerca la interacción entre el hombre y la naturaleza. Al hacerlo, estamos utilizando la ciencia, tal vez con la finalidad de obtener una explicación, pero no podemos decir que éste sea un modo de justificar la ciencia.

MAGEE Una consecuencia del hecho de que Dewey considere la adquisición del conocimiento una actividad social, fue que ello le condujo a interesarse especialmente por las instituciones. Hubo además otras razones —por ejemplo, pensaba que una de las razones principales por las que la ciencia progresa tanto es que institucionaliza la crítica. ¿Puede decir algo acerca de la actitud de Dewey ante las instituciones?

MORGENBESSER Hay que distinguir varios temas. En primer lugar dice que no hay ningún modo de enumerar las necesidades o los instintos específicos que satisfacen las instituciones específicas: otras instituciones sociales podrían haberlas satisfecho igualmente. En muchas ocasiones se especifican las necesidades mediante medidas institucionales —por ejemplo, necesitamos un trabajo. Y por supuesto, como todos sabemos, las necesidades se modifican mediante medidas institucionales: en muchas ocasiones las instituciones crean las necesidades. La necesidad de comida es básica, pero no se puede decir que ninguna institución específica haya satisfecho esa necesidad: una vez más, otras medidas institucionales podrían haberla satisfecho igualmente —al parecer, las personas no sólo necesitan comida, quieren o necesitan determinados tipos de comida y rechazan otros. El hecho de que lo hagan ha de explicarse mediante una referencia a la vida que están viviendo. Y hay una segunda tesis: en cualquier momento determinado, podemos criticar las instituciones socialmente reconocidas, basándonos en que no satisfacen las necesidades aceptadas socialmente que pretenden

satisfacer. Dewey suele criticar las instituciones americanas por este motivo, y pide instituciones sociales nuevas que satisfagan las necesidades reconocidas por la sociedad. Algunas teorías tratan de justificar las medidas institucionales recurriendo a una teoría de la naturaleza humana: las instituciones tienen que continuar existiendo porque los seres humanos específicos son como son. Las instituciones específicas son necesarias precisamente por eso. Dewey suele explicar que esas teorías son de poco valor. Los hombres y las mujeres actúan como lo hacen a causa de su cultura y de las medidas institucionales, todo lo cual es susceptible de cambio. Debemos discutir lo que las *personas* son capaces de hacer.

Dewey no niega que haya factores invariables en la vida humana, pero expone que no existe un modo preferible de estudiarlos. El problema es siempre un problema específico —cómo resolver la adopción de medidas. Un modo racional y razonable sería organizar debates acerca de éstas; y esto nos conduce al último punto. Dewey cuestionó el dualismo entre el hecho y el valor, la tesis de que las cuestiones de hecho pueden discutirse racionalmente mientras que las cuestiones de valor no, la idea de que antes de empezar una discusión o de emprender una reflexión racional, debemos hacer juicios acerca de lo que es valioso intrínsecamente y atenernos a ese juicio. Dewey opina que no sólo podemos deliberar acerca de los objetivos, sino que en el proceso de deliberación podemos cambiar de idea acerca de esos fines. Una vez más Dewey trata de encontrar paralelismos entre el modo en que los científicos deliberan y el modo en que las personas pueden deliberar racionalmente y llegar a decisiones racionales acerca de cuestiones importantes. En muchas ocasiones trata el caso del deliberador individual. Y su análisis del método de la deliberación racional ha sido muy discutido por muchos filósofos.

A continuación trata de generalizar, y habla de deliberación inteligente en relación a cuestiones sociales con el fin de orientar un cambio social. Está de acuerdo en que la deliberación racional acerca de temas específicos mediante un debate implica que quienes vayan a tomar parte en él deben ponerse de acuerdo antes de empezarlo. Pero, una vez más, lo mismo se puede decir de la deliberación científica: los científicos deben partir de un conjunto de creencias compartidas y de un mismo método para poder proceder a demostrar una hipótesis. En cuestiones sociales no tiene ningún sentido hablar de deliberación, a menos que comprendamos que la deliberación es moralmente aceptable si y sólo si quienes se vayan a ver afectados por su resultado tienen derecho a participar en ella, derecho a decidir sobre las medidas institucionales que vayan a afectar a sus vidas. De ahí que insista repetidamente en que las personas no deben verse excluidas de esos debates.

Se ha criticado a Dewey por muchos motivos. Algunos han dicho

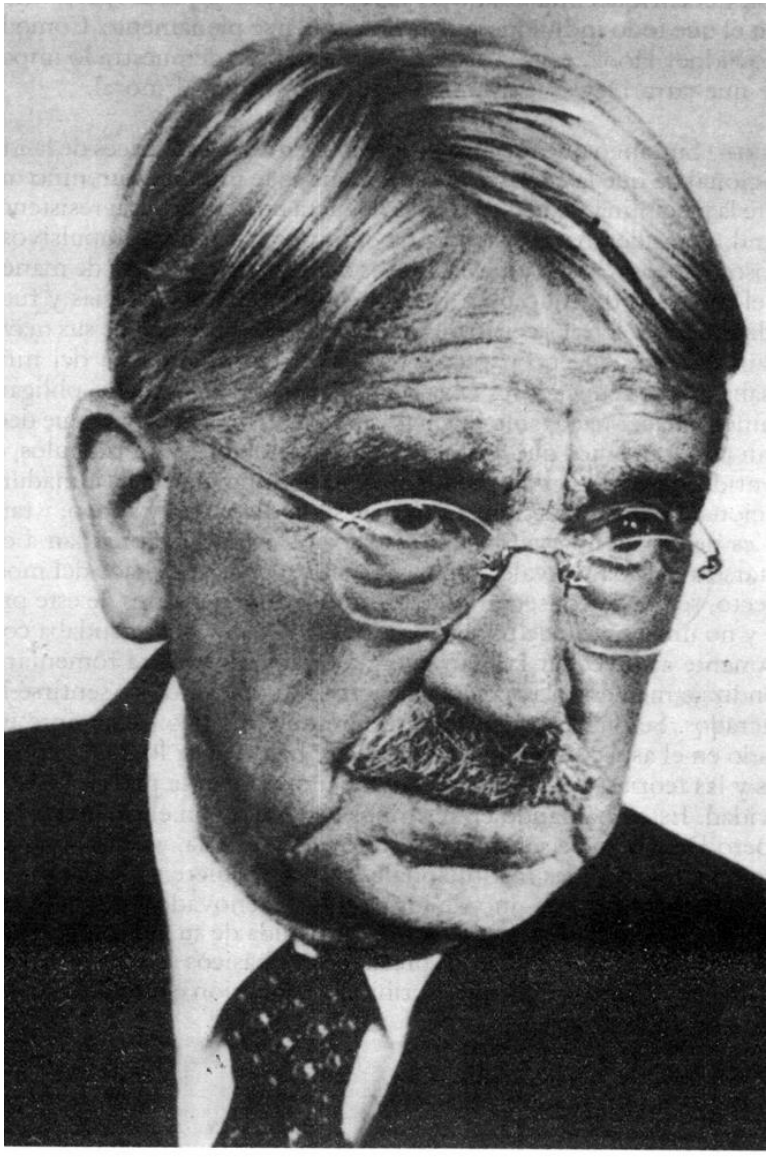
que los hombres y las mujeres racionales no siempre consiguen llegar a un acuerdo después de un debate, y, por supuesto, Dewey no tiene ninguna prueba de que sea así efectivamente. El está de acuerdo en que no tiene ninguna prueba, pero explica que no hay ninguna razón a priori para pensar que eso sea imposible.

MAGEE Una de las cosas que dice acerca de las instituciones siempre me ha impresionado enormemente: que las instituciones dan lugar a conflictos que son auténticamente importantes y, sin embargo, no son asunto de ningún individuo en particular.

Las instituciones a las que Dewey da más importancia son las relacionadas con la educación: en educación se puede decir que su influencia ha sido internacional. ¿Nos puede decir algo al respecto?

MORGENBESSER La teoría de la educación de Dewey tuvo una gran importancia por muchas razones. Contenía análisis interesantes de diferentes conceptos del aprendizaje y sus consecuencias, así como tesis dignas de interés acerca de la interrelación entre el aprendizaje y la acción. Criticó algunas teorías tradicionales de la educación por diversos motivos, por ejemplo, las que se basaban en teorías psicológicas dudosas, o que no eran relevantes para resolver los problemas que plantea una sociedad democrática industrializada. Se suele decir que Dewey aconsejó a los miembros de su generación que afrontaran los problemas específicos de un modo ordenado —sin ir dando palos de ciego. Pero también era un instigador de problemas. Pensaba que los miembros de su generación, dado su compromiso con la democracia, debían *afrontar* determinados problemas, y debían reorganizar algunas de sus instituciones, especialmente las relacionadas con la educación.

En lo que se refiere a la educación, Dewey insiste en la relación entre la investigación científica y otros tipos de investigación. De hecho, algunos de sus críticos consideran que es un defecto de su teoría el hecho de que no diera importancia a los objetivos cognitivos que persigue la investigación científica. Pero nótese que para Dewey, como para todos los pragmáticos, la investigación es un modo especial de actuar en el mundo. Dewey trató de fundamentar la educación en ese enfoque; pensaba, por ejemplo, que el mejor modo de concebir una escuela era como una comunidad cuyos miembros, a través del estudio y la actividad conjunta, desarrollaban sus facultades y capacidades, especialmente la facultad de desarrollar hábitos de pensamiento que se pudieran concretar en todos los aspectos de la vida. Desde una perspectiva no hay un término fijo para la educación; desde otra, el objetivo fundamental es el desarrollo, un objetivo que también es fundamental en su teoría de la democracia. Como él dijo, una sociedad de individuos libres en la que todos, mediante su propio trabajo, contribuyan a la libe-



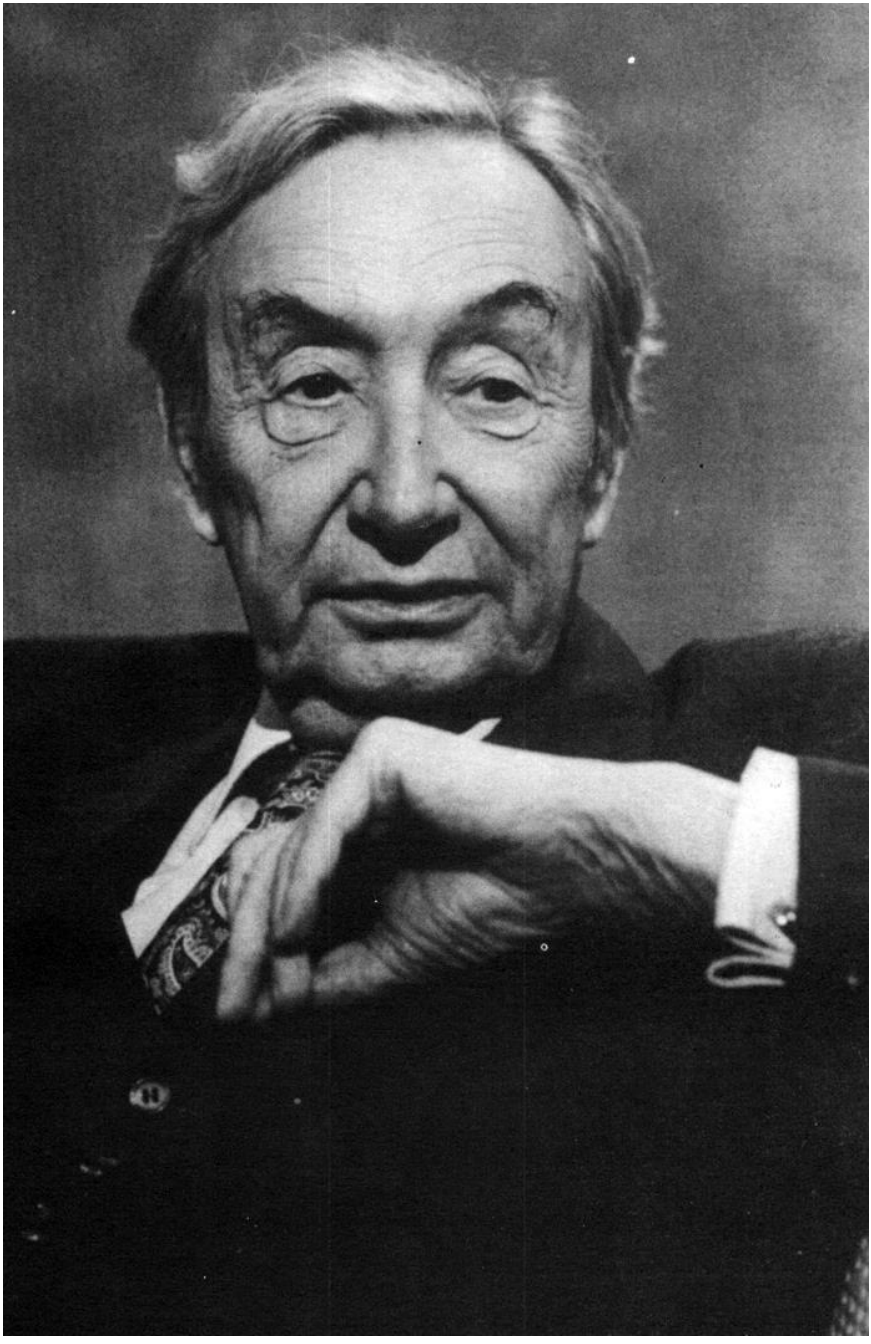
John Devey (1859-1952)

ración y el enriquecimiento de las vidas de los demás, es el único entorno en el que todo individuo puede desarrollarse plenamente. Como ha dicho Sidney Hook, esto es una exageración, pero demuestra lo importante que para Dewey era la democracia como ideal moral.

MAGEE Supongo que fue uno de los oponentes más eficaces de la idea tradicional de que la educación es algo que se le impone a un niño mediante la disciplina, se le impone desde fuera en contra de su resistencia natural. Consideraba que los niños eran por naturaleza impulsivos y curiosos, y pensaba que estos impulsos debían aprovecharse de manera que el procreso de educación fluyera a través de sus energías y fuera conducido por él, por decirlo de alguna manera. Pero una de sus mayores virtudes fue que no expuso una visión sentimentalista del niño. Pensaba que los educadores cuya opinión era que no se debía obligar a los niños a hacer nada, sino que había que dejarlos libres para que decidieran por sí mismos qué es lo que debían aprender, eran ridículos, en el sentido de que no comprendían ni la ignorancia ni la inmadurez emocional de los niños. Los niños necesitan dirección y apoyo; y también es necesaria una verdadera instrucción para que aprendan a enfrentarse a la vida y a valerse por sí mismos; pero si se hace del modo correcto, se puede conseguir que los niños sean cómplices de este proceso y no una especie de población cautiva. Dewey recomendaba concretamente aprovechar la gran energía de los niños para fomentar el aprendizaje mediante la acción y la actividad, haciéndoles sentirse involucrados. Se puede considerar un enfoque práctico —siempre implicado en el aspecto racional de lo que se hace y, por lo tanto, con las ideas y las teorías, pero también en conjunción con la práctica, con la actividad. Estoy hablando en términos generales con el fin de ser breve, pero Dewey suele ser muy concreto en este tema, y presta especial atención a las medidas institucionales que se requieren para llevar sus ideas a la práctica. Fue uno de los primeros renovadores de la teoría educativa, y tal vez el mejor. Una buena medida de su éxito es el hecho de que hoy en día consideramos presupuestos básicos una gran parte de sus ideas: en la época en la que escribió, la educación era totalmente diferente en todo el mundo.

Frege, Russell y la lógica moderna

Diálogo con A. J. Ayer



INTRODUCCIÓN

MAGEE Una gran parte de la filosofía que se está desarrollando en la actualidad en el mundo de habla inglesa —tal vez la mayor parte de ella— se puede remontar, a través de diferentes trayectorias, a la obra de dos hombres: Gottlob Frege y Bertrand Russell. Sentaron la base fundamental de la lógica moderna, aunque trabajaron de forma independiente. Es más: a pesar de que la obra de la que partieron se centraba en los principios de las matemáticas y las relaciones entre las matemáticas y la lógica, sus consecuencias fueron tan amplias que con el paso del tiempo llegaron a tener una gran influencia en la filosofía en general. Exactamente lo mismo ocurrió con el filósofo que más directamente siguió en su línea, Wittgenstein. Wittgenstein fue alumno de Russell, con quien se fue a estudiar, siguiendo el consejo de Frege; y a pesar de que comenzó desarrollando la obra de Russell y Frege sobre lógica matemática, terminó ejerciendo una gran influencia en la filosofía del siglo veinte. En esta discusión, sin tratar de entrar en los tecnicismos de las matemáticas ni de la lógica, espero que consigamos explicar de qué modo influyeron Frege y Russell tan profundamente en el pensamiento del siglo veinte, y también decir algo acerca de los individuos y grupos que han seguido en la línea de su pensamiento.

En primer lugar, unas palabras acerca de estas figuras. Gottlob Frege, alemán, nació en 1848, y pasó toda su vida laboral en el más absoluto anonimato, en el departamento de matemáticas en la Universidad de Jena. Su nombre empezó a hacerse conocido entre los filósofos sólo después de su muerte. Su primera obra importante, publicada en 1879, se titula *Begriffsschrift,* un título que conservó la traducción al inglés porque no existe una traducción exacta; significa algo así como «poner los conceptos en notación», más adelante veremos a qué se refiere. La siguiente obra importante de Frege, publicada en 1884, se titula en inglés *The Foundations of Arithmetic.* Siguió escribiendo obras, especialmente entre 1893 y 1903; destacan dos volúmenes de una obra mayor cuya

traducción al inglés lleva el título de *The Basic Laws of Arithmetic,* aunque se suele citar como *Grundgesetze*. Sin embargo, a pesar de esta gran producción, la obra de Frege era de tal profundidad y dificultad que pasó totalmente inadvertida hasta que Bertrand Russell llamó la atención sobre ella en 1903.

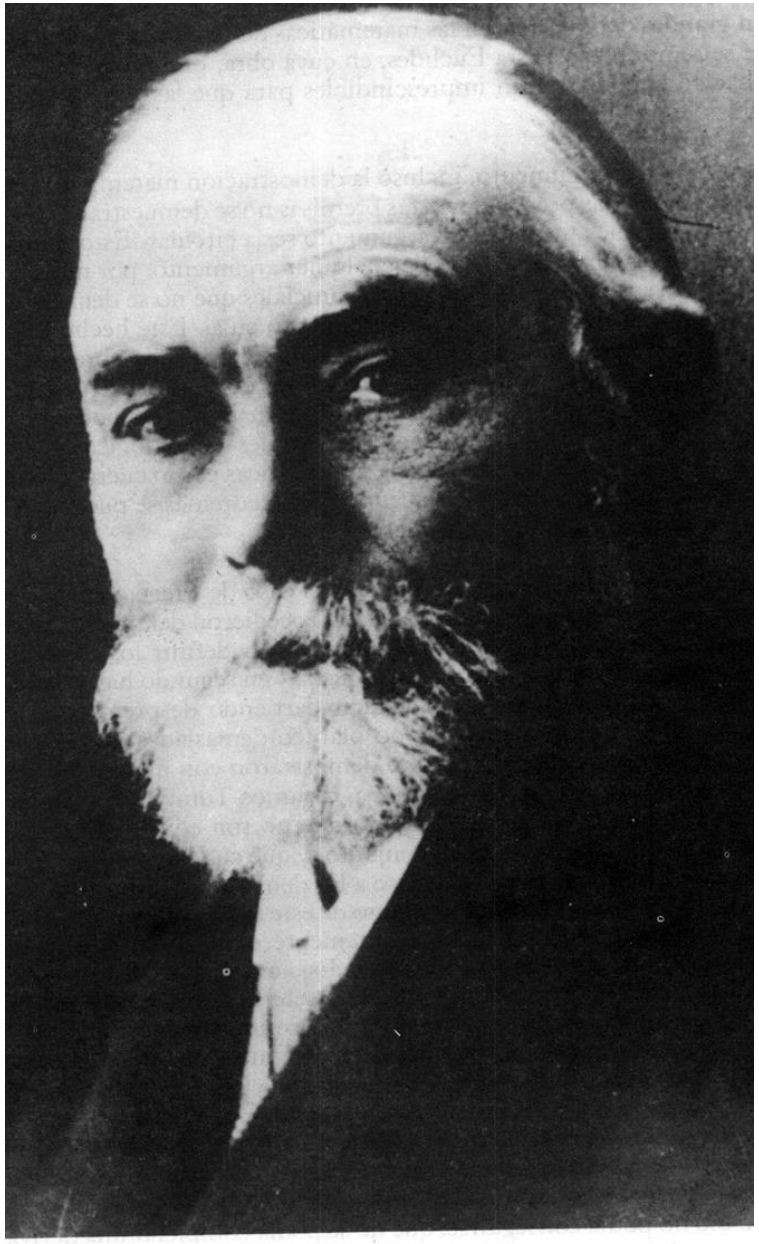
Russell era una persona totalmente diferente: nieto de un primer ministro británico —de quien, a través de su hermano, heredaría un condado—, siempre fue una figura destacada en la escena política y social, así como en la filosofía; de hecho, se puede decir que fue una figura pública durante toda su vida. Escribió una gran cantidad de obras conocidas, tanto libros como artículos periodísticos, y también fue un locutor conocido; y a través de estas actividades ejerció una gran influencia en las actitudes sociales de sucesivas generaciones de británicos. Su influencia tan extendida sobre las ideas sociales y políticas de la gente ha hecho que muchos olviden el hecho de que su fama como filósofo se debe no a una teoría social o política, sino a sus contribuciones a la lógica matemática, de carácter absolutamente técnico. Nacido en 1872, vivió hasta 1970. Lo más importante de su producción filosófica estaba escrito hacia 1920, pero permaneció activo en la vida política prácticamente hasta el fin de su vida.

Para hablar de la obra de Frege y Russell y su influencia hasta nuestros días, he invitado a uno de los filósofos más famosos de la actualidad, A. J. Ayer. Ayer conoció a Russell personalmente y ha escrito mucho sobre su obra; entre sus escritos cabe citar la mejor introducción breve al pensamiento de este autor. En cualquier caso, creo que debemos empezar por la obra de Frege, puesto que es anterior.

DISCUSIÓN

MAGEE Por lo general, el mejor modo de comenzar a estudiar cualquier filósofo es preguntarse cuál fue el problema que le impulsó a emprender su quehacer filosófico. ¿Qué era lo que se proponía Frege cuando comenzó?

AYER Trataba de enmendar las deficiencias que él observaba en la aritmética. Pensaba que las formulaciones matemáticas tal y como se expresaban en su día no eran suficientemente precisas, y concretamente que las pruebas matemáticas no eran suficientemente rigurosas. De manera que empezó por tratar de desarrollar una notación, el *Begriffsschrift* al que se ha referido, con el fin de remediar esta situación. Esta notación estaba pensada para demostrar qué era lo que las formulaciones matemáticas expresaban, y en qué consistían sus demostraciones exactamente. Se suponía que gracias a ella sería evidente que cada



Gottlob Frege (1848-1925)

paso de una demostración daba lugar al siguiente. En este sentido existían grandes deficiencias en las matemáticas de su tiempo, deficiencias que se remontaban hasta Euclides, en cuya obra, presupuestos que no se hacían explícitos eran imprescindibles para que las pruebas fuesen válidas.

MAGEE Todo argumento, incluso la demostración matemática, tiene que partir de unas premisas, y estas premisas no se demuestran en el argumento, ya que en ese caso el argumento sería circular. Esto significa que la verdad de la conclusión de cualquier argumento, por muy riguroso que sea, se apoya en suposiciones iniciales que no se demuestran, o cuya justificación está fuera del argumento en sí. Este hecho es una de las causas más comunes de los graves problemas en la obra intelectual. ¿No se puede decir que lo que Frege trató de demostrar fue que las premisas iniciales en las que se apoyaban las matemáticas podían derivarse todas de los principios más elementales de la lógica? De ese modo se conseguiría dar validez a la matemáticas como cuerpo de verdades necesarias, basándose en que todos sus teoremas se pueden derivar de premisas puramente lógicas.

AYER No a todas las matemáticas. En el caso de Frege, no a la geometría, sino a la artimética. Él y Russell procedieron del mismo modo. Su labor comprende dos fases: en primer lugar definir los conceptos aritméticos en términos puramente lógicos, y en segundo lugar demostrar que la aritmética se puede deducir partiendo de premisas puramente lógicas. La primera parte no planteó demasiadas dificultades; creo que se puede explicar cómo lo demostraron con un ejemplo bastante sencillo. Imaginemos una pareja, digamos Tom y Jerry. Se pueden definir como una pareja diciendo que no son equivalentes, pero que ambos son miembros de un conjunto, y que cualquier cosa que sea miembro de este conjunto es idéntico a los demás miembros. Entonces se define el número dos como conjunto de este tipo de conjuntos, es decir, como conjunto de parejas. Evidentemente, el mismo procedimiento se puede aplicar a todos los números. Es cierto que hay ciertas complicaciones al llegar al infinito, pero de este modo se puede definir cualquier número cardinal partiendo de términos lógicos, que fue lo que hizo Frege. También hizo importantes contribuciones a la lógica misma. Un defecto de la lógica aristotélica, que había prevalecido desde la antigüedad hasta el siglo diecinueve, es que no era totalmente general. Tratando de enmendar esto, Frege fue capaz de sentar las premisas a partir de las cuales se podía deducir la mayor parte de la aritmética. Más adelante otro lógico, el austriaco Kurt Gödel, demostró que de hecho eso no podía conseguirse, que no se podía completar una derivación formal de la aritmética.

MAGEE ¿No se podría decir también que antes de Frege las leyes de la lógica se habían considerado leyes del pensamiento, que es como decir que estaban relacionadas con los procesos mentales de los hombres? Frege comprendió que no podía ser así: la validez de una demostración —la verdad acerca de qué es lo que se deduce o no se deduce de lo que sea— no puede depender de las contingencias de la psicología humana.

AYER Sí, esto es muy importante. Fue una de las cosas más importantes que hizo Frege. Una de sus primeras obras fue una crítica de un libro sobre aritmética del filósofo alemán Husserl, en el que se representa a la lógica como teoría del juicio. Así la concebían los idealistas alemanes. Frege insistía en que la lógica era enteramente objetiva y no tenía nada que ver con los procesos psicológicos. Para él, los conjuntos a los que se reducen los números eran entidades absolutamente objetivas, de manera que esa lógica era totalmente independiente de la psicología. Las proposiciones de la lógica eran verdades objetivas que, por supuesto, la mente era capaz de comprender, pero su validez no dependía de factores del pensamiento.

MAGEE De manera que, en lo que se refiere a la demostración matemática, la investigación se convierte en la búsqueda de qué es lo que cada paso de una demostración transmite al siguiente...

AYER Así es.

MAGEE Y, sea lo que sea, da validez a la conclusión de un modo impersonal...

AYER Exactamente.

MAGEE ...independientemente de cómo pensemos nosotros.

AYER Y esto, en cierto sentido, explica el hecho de que Frege tuviera un interés filosófico que superara este marco estrictamente matemático —porque también desarrolló una teoría del significado que demostraría cómo las matemáticas podían ser objetivamente válidas. Lo que hizo fue igualar el significado no sólo de las afirmaciones matemáticas, sino de las afirmaciones en general, con sus condiciones de verdad, es decir, con los rasgos que las hacían susceptibles de verdad o falsedad.

MAGEE De las distinciones que introdujo, la que ha tenido una mayor influencia histórica —que fue además un fundamento básico de su

teoría del significado— es la distinción entre el sentido y la referencia. Se sigue utilizando. ¿Puede explicarla?

AYER Es muy compleja. Las dos expresiones en alemán son *Sinn,* que se suele traducir como «sentido», y *Bedeutung,* que es en realidad la palabra alemana que significa «significado», pero que los filósofos suelen traducir como «referencia» o «denotación». La denotación de un nombre es el objeto al que nombra. Así, la denotación de «Bryan Magee» es usted, la persona real, mientras que el sentido de un nombre es la contribución que hace al significado. Por ejemplo, si digo «Tom», usted puede preguntar «¿Quién es Tom?», y entonces puedo decir «Tom es el hermano de fulanito» o «Es el que inventó no sé qué» o «La primera persona que escaló no sé qué montaña». Y de este modo, dándole un sentido al nombre, le permito identificarlo. Esta distinción adquiere importancia en determinados contextos. Por lo general, lo que importa en un nombre es aquello que denota, pero en determinadas ocasiones es importante hacer una distinción entre el sentido y la denotación. Una muestra de ello serían las afirmaciones sobre la identidad. El ejemplo favorito del propio Frege era el de la estrella vespertina y el lucero del alba, que, como ya sabe, son en realidad el planeta Venus. Si alguien dice «La estrella vespertina es lo mismo que el lucero del alba» y se considera que el significado de estas dos expresiones es la denotación, entonces sencillamente está diciendo «Venus es Venus», que es una tautología sin interés, mientras que el hecho de que el lucero del alba fuera la estrella vespertina, fue un descubrimiento muy importante. Por lo tanto, en este caso, lo que significaban las expresiones no era su denotación, no era su objeto, sino su sentido.

MAGEE En resumen, Frege descompuso el concepto de significado en dos componentes; y no sólo son diferentes entre sí, sino que una expresión puede poseer uno sin poseer el otro: una expresión puede tener sentido y no tener referencia.

AYER Sí, esto puede suceder de dos maneras. Podría haber nombres, o expresiones nominales, como «el actual rey de Francia» por ejemplo, que tienen sentido, pero no referencia, porque no existe nadie que corresponda a ese cargo. También se da el caso más complejo de expresiones que desempeñan una función en una frase y contribuyen a sus condiciones de verdad, es decir, la hacen susceptible de ser verdadera o falsa, pero no denotan nada. Se trata de predicados como «es bueno», «es malo», etc., que es lo que Frege denominaba expresiones incompletas, dado que no tienen una referencia y, sin embargo, contribuyen a dar sentido a la frase, y a través de este sentido, una referencia.

MAGEE Estas distinciones, y, de hecho, toda la teoría del significado de Frege, han tenido una enorme influencia, ¿no es cierto?

AYER Últimamente están muy de moda, al menos en Inglaterra, y en cierta medida también en los Estados Unidos. Han aportado una nueva visión de la principal preocupación de la filosofía. Durante mucho tiempo, desde Descartes y sus seguidores en el siglo diecisiete, la principal preocupación había sido la teoría del conocimiento —lo que podemos conocer, cómo podemos conocerlo, qué justificación tenemos para sostener las creencias que tenemos. En los últimos años esto ha dado lugar a lo que se suele denominar filosofía de la lógica, que se ocupa de cuestiones relacionadas con el significado; y aquí Frege ha pasado a ocupar un lugar destacado. Por ejemplo, mi sucesor como catedrático de Lógica en Oxford, Michael Dummett, ha dedicado un libro muy denso a estudiar las consecuencias de la distinción que introdujo Frege en una teoría del significado.

MAGEE Michael Dummett, que debe considerarse el principal estudioso de Frege, le atribuye una cantidad excesiva de logros. Según Dummett, Frege ha introducido una nueva era en la filosofía. Frege ha «des-psicologizado» la filosofía, porque —como acaba de explicar usted— ha destronado la filosofía del conocimiento de su posición dominante como preocupación fundamental de la filosofía, y la ha sustituido por la lógica; y esto ha hecho que trescientos años de desarrollo filosófico cambien de curso. ¿Está usted de acuerdo con esta afirmación?

AYER Creo que, efectivamente, ha habido un cambio de interés en la filosofía, pero también creo que Dummett exagera en dos sentidos. En primer lugar, los filósofos siempre se han preocupado del significado desde Sócrates, que planteaba preguntas como «¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la bondad?», etc., lo cual es un modo de preguntar qué significaban los términos griegos equivalentes a estas expresiones. En segundo lugar, no creo que el interés por la filosofía del conocimiento haya desaparecido totalmente. Sigue habiendo personas que estudian este tema. Incluso en las propias obras de Dummett la teoría del significado está profundamente vinculada con cuestiones acerca de la verdad y la falsedad. Y éstas no nos apartan totalmente de la teoría del conocimiento, porque al fin y al cabo toda la teoría del conocimiento está relacionada con qué razones tenemos para suponer que determinadas afirmaciones o proposiciones son verdaderas o falsas. De manera que creo que se ha producido un giro en la filosofía, pero no la gran ruptura de la que habla Dummett.

MAGEE Antes de pasar a influencias más recientes de la obra de Frege, quiero hablar de Russell un momento. En la introducción a esta discusión, insistí en el hecho de que Frege trabajó aislado durante la mayor parte de su vida productiva, y este hecho es importante a la hora de considerar a Russell: el pobre Russell pasó sus primeros años como lógico reinventando la obra de Frege, porque sencillamente no conocía su existencia. Pero al menos ello hace que le resulte más fácil explicarnos la significación de la primera obra de Russell.

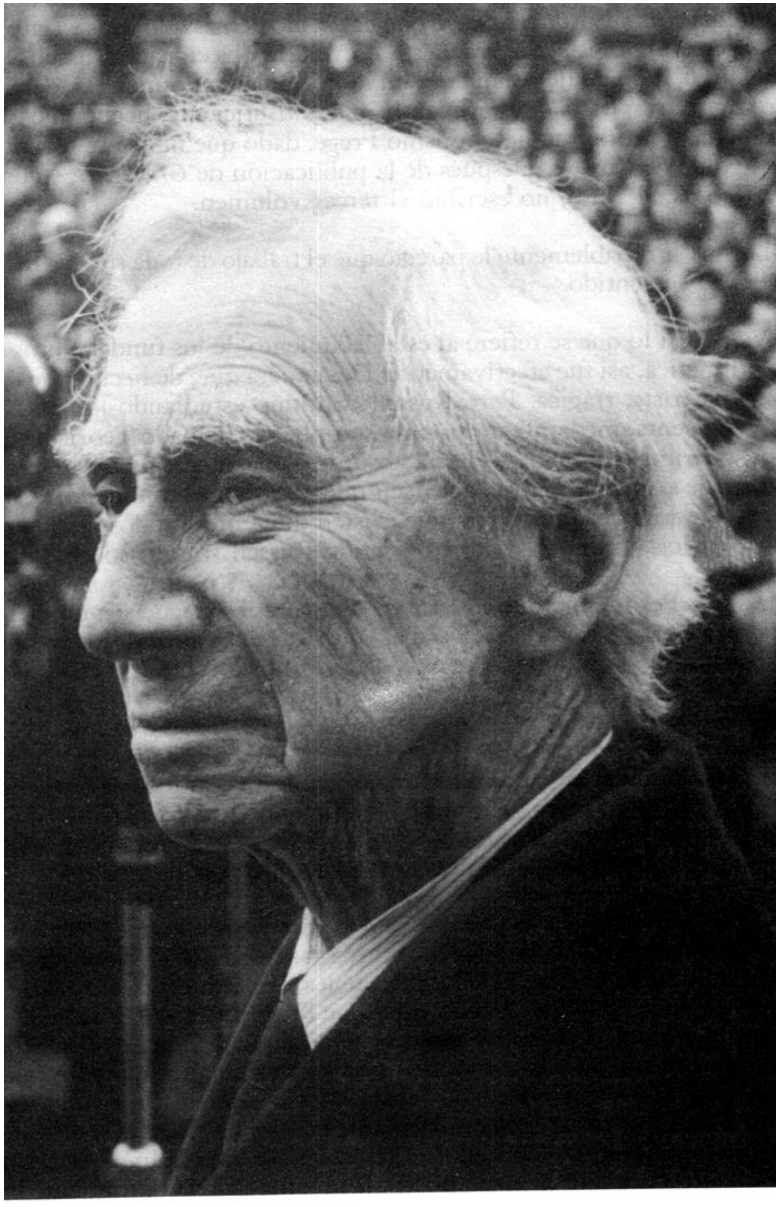
AYER No sé por qué dice «el podre Russell», porque si bien es cierto que Russell hizo un montón de trabajo que Frege había hecho antes que él, también expuso una deficiencia fatal del sistema de Frege. Demostró que el sistema lógico de Frege contenía una paradoja... No sé si quiere usted que la explique —si quiere lo hago con mucho gusto.

MAGEE Sí, por favor.

AYER Bien, la paradoja es la siguiente. Frege, como decía antes, redujo los números a conjuntos, un paso que hoy en día es común, incluso en la aritmética que se enseña en las escuelas. Y partió de la premisa natural de que para cualquier condición que se pueda atribuir a las cosas, hay un conjunto de cosas que satisfacen precisamente esa condición. Es más, necesitaba esta premisa para demostrar las distintas proposiciones en su sistema de aritmética. A Russell se le ocurrió la idea de dividir los conjuntos en los que eran miembros de sí mismos y los que no lo eran. Obviamente, la mayoría de los conjuntos no son miembros de sí mismos; por ejemplo, un conjunto de hombres no es en sí un hombre; pero algunos conjuntos parecían ser en sí su propio miembro: por ejemplo, el conjunto de todos los conjuntos. Entonces Russell preguntó: «¿Qué hay del conjunto de conjuntos que nos son miembros de sí mismos? ¿Es un miembro de sí mismo? Si lo es, no lo es. Si no lo es, lo es.» Es evidente que esto era una contradicción, más o menos parecida a la famosa contradicción de Epiménides acerca del cretense que decía que todos los cretenses eran mentirosos. Esto entra en la categoría de proposiciones que se contradicen a sí mismas.

MAGEE A pesar de que los ejemplos son triviales, no estamos hablando de nada trivial, porque lo que desmuestran estos ejemplos es que algo falla, o fallaba, en nuestras presunciones subyacentes en las matemáticas o la lógica.

AYER Así es. Demuestra que una de las premisas esenciales de Frege conduce a la contradicción. Y cuando Russell, creo que fue en 1903, expuso esta paradoja a Frege en una carta, la primera reacción de Frege



Bertrand Russell (1872-1970)

no fue «¡Oh, me he equivocado!», sino que le devolvió una respuesta más bien arrogante: «Ha destruido el fundamento de la totalidad de las matemáticas.» Entonces pensó que había ido demasiado lejos y trató de elaborar una especie de respuesta breve a la objeción de Russell. Sin embargo, después de su muerte, un lógico polaco, Lesniewski, demostró que la respuesta de Frege también era insuficiente, hecho que probablemente comprendió el mismo Frege, dado que nunca se recuperó del golpe de Russell. Después de la publicación de *Grundgesetze,* como ya dijo usted antes, no escribió el tercer volumen.

MAGEE Probablemente le pareció que el trabajo de toda su vida había perdido su sentido.

AYER En lo que se refiere al establecimiento de los fundamentos de la aritmética, así fue efectivamente. De manera que, de hecho, fue una historia triste, trágica. Pero Russell continuó estudiando la paradoja por su cuenta, mediante un sistema complicado llamado Teoría de Tipos, que imposibilitaba —hacía absurdo— decir que una clase era o no era de sí misma. Habría que decir que no a todo el mundo le satisface esta teoría. Y se considera que existen diferentes modos de superar esa paradoja. Aun así, en cierto sentido Russell triunfó sobre Frege.

MAGEE Pero tengo que insistir en una cuestión: sigue siendo cierto que una enorme cantidad del trabajo que Russell realizó de joven ya lo había hecho Frege antes que él, y Russell no lo sabía.

AYER Sí, es cierto.

MAGEE Sin embargo, también es cierto que a pesar de que Frege hubiera hecho gran parte del trabajo —y algunos expertos de hoy en día piensan que lo había hecho mejor—, estas ideas se dieron a conocer y llegaron a ejercer influencia en la filosofía a través de Russell.

AYER Es cierto. No sé por qué se ignoró tan absolutamente la obra de Frege. En parte tal vez por la absurda razón de que el interés por el desarrollo de la lógica era algo muy inglés. Pensadores como Boole y De Morgan ya lo habían hecho antes que Frege en el siglo diecinueve. Y no hay muchas personas inglesas —ni siquiera muchos filósofos, cosa que me avergüenza confesar— que sepan alemán, o que lean cualquier cosa que tenga aspecto de denso artículo alemán. De manera que la obra de Frege no se leyó en Alemania porque en Alemania prevalecía aún la visión psicológica de la lógica, y no se leyó en Inglaterra sencillamente a causa de la insularidad y la incompetencia típicamente inglesa en lenguas extranjeras. Y permaneció en el anonimato.

MAGEE Hasta que llegó Russell, que había tenido institutrices alemanas de pequeño, y hablaba alemán.

AYER Es cierto que sabía alemán, sí. Pero incluso Russell accedió a ella indirectamente. Lo que ocurrió fue que Russell y su colaborador Whitehead fueron a un congreso en París en 1903 y conocieron a un lógico italiano llamado Peano; y a través de Peano —que estaba trabajando en la misma dirección que Frege aunque con menos eficacia, y cuya obra les impresionó profundamente— fue como Russell comprendió lo importante que era la obra de Frege.

MAGEE Y el resultado de todo esto es que la ciencia de la lógica, cuyos fundamentos apenas se habían modificado durante un periodo de más de dos mil años, entre Aristóteles y el siglo diecinueve, entró súbitamente en una nueva era de su desarrollo. Y se puede decir que históricamente, si no intelectualmente, ello se debe principalmente a Russell.

AYER Principalmente a la obra *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, que les llevó diez años de trabajo. Russell publicó *The Principles of mathematics* en 1903, en el que expresa su reconocimiento a Frege en el prólogo y en el apéndice. Y a continuación procedió a escribir una obra en tres volúmenes titulada *Principia Mathematica* con su antiguo tutor en Cambridge, Whitehead, en la que trataba de deducir las matemáticas de la lógica. Estaba llena de fórmulas, y es una obra estupenda —a pesar de que, como ha dicho usted, no alcanza las cotas de rigor lógico que Frege había alcanzado antes. Aun así, este fue el libro que verdaderamente dio a conocer el tema. Lo leyeron todo tipo de personas, y desde entonces la lógica matemática ha avanzado a saltos, intermitentemente.

MAGEE Y hoy en día se ha convertido en un campo muy importante de actividad intelectual dentro del mundo occidental; por ejemplo, en todas las universidades importantes.

AYER Pero también habría que mencionar que una de las consecuencias no ha sido tanto el que se haya subordinado las matemáticas a la lógica, que es lo que Frege y Russell pretendían, sino lo contrario, la lógica a las matemáticas. Y últimamente, dado que la lógica matemática se ha hecho cada vez más matemática, cada vez tiene menos que ver con la filosofía en general. De esta manera, incluso un discípulo de Frege como Michael Dummett se interesa más por el aspecto semántico de la obra de Frege, la teoría del significado, que por el aspecto estrictamente matemático.

MAGEE El mismo Frege nunca dio el paso de la lógica matemática a la filosofía general. Pero Russell lo hizo. ¿Puede explicarnos cómo influyó en su posición filosófica toda la lógica matemática que había estudiado?

AYER Es curioso lo poco que se relacionan entre sí. El único punto de relación que supongo que existe es lo que Russell llama Teoría de las Descripciones. Como ya he explicado, existía incertidumbre acerca del significado de expresiones como «el actual rey de Francia», que no denotaban nada. Si se decía «el actual rey de Francia es calvo», no existía ningún rey de Francia, y por lo tanto, dado que la expresión no denotaba nada, se planteaba la pregunta de cómo podía tener significado. Había habido filósofos, un ejemplo notable es el alemán Meinong, que pensaba que este tipo de expresiones denotaban lo que él llamaba «entidades subsistentes»; pero Russell pensaba que esto era una tontería y planteó un procedimiento para traducir este tipo de expresiones mediante la demostración de que, de hecho, contenían afirmaciones de existencia encubiertas. En nuestro ejemplo, esto daría lugar a la siguiente proposición falsa: «Hay una sola y única cosa que gobierna Francia, y sea lo que sea es calva.» De este modo Russell se libró de la aparente paradoja, de manera que su obra lógica tenía una consecuencia filosófica. Pero, en general, sencillamente siguió un camino distinto. *The Problems of Philosophy* —un libro de la Home University Library— se publicó en 1912, y en mi opinión sigue siendo la mejor introducción a la filosofía que existe, porque Russell era un escritor maravilloso (a pesar de que el libro esté algo pasado de moda). En esta obra no da ninguna explicación de su propia obra lógica en absoluto, sino que sencillamente continúa dentro de la tradicción empírica británica: es un libro que sigue directamente a Locke, Berkeley y Hume, partiendo de una teoría de la percepción que es muy parecida a la de Berkeley. La teoría consiste en que lo que percibimos no son mesas ni sillas ni cosas por el estilo; era lo que Locke llama ideas simples, y lo que Russell denomina, siguiendo a su amigo Moore, datos sensoriales. Y a continuación estudia la vieja pregunta filosófica tradicional de cómo, partiendo de que se nos presentan estos datos sensoriales, llegamos a los objetos físicos. Más adelante trata diversos problemas filosóficos tradicionales desde un punto de vista empirista.

Más o menos abandonó la lógica después de *Principia Mathematica.* El mismo dijo que esta obra le desgastó. Colaboró en ese libro con Whitehead, pero Whitehead enseñaba matemáticas en Cambridge y se dedicaba fundamentalmente a eso. Russell ejerció una lectoría en Cambridge, desde 1910 hasta 1915, pero en la primera década del siglo, cuando se escribió la parte fundamental de *Principia Mathematica,* vivía de su propio sueldo. Así, tuvo que dedicarse a elaborar todas las de-

mostraciones, y dijo que esto le incapacitó para volver a hacer cualquier tipo de trabajo detallado. Y hasta cierto punto es cierto: todas sus obras posteriores están llenas de ideas billantes que nunca llega a desarrollar del todo —en un determinado punto se aburre, indica que «esto sigue así...». Sin molestarse en poner los puntos sobre las íes.

MAGEE ¿Me equivoco o es cierto que existe otra preocupación importante en su obra posterior? En mi opinión, Russell siempre se preocupó por dar validez a las ciencias naturales a partir de los datos sensoriales —es decir, siempre quiso demostrar que la totalidad del corpus de nuestro conocimiento científico podía derivarse, y de hecho se derivaba, de nuestras observaciones y nuestras reflexiones sobre nuestras observaciones.

AYER Bueno, no siempre. Creo que está diciendo algo muy importante, algo que pasé por alto hace unos instantes, y es que desde el principio, el enfoque de Russell a la filosofía consistía en una búsqueda de justificación. Se cuenta una anécdota de que cuando tenía aproximadamente doce años, su hermano mayor, Frank —que fue enviado a la escuela, mientras que a Russell le daban clase en casa— empezó a enseñarle geometría, Russell se negaba a aceptar los axiomas. Quería que se los demostraran; pero su hermano decía que no podía continuar a menos que aceptara los axiomas, de manera que Russell los aceptó, *provisionalmente.* Siempre quiso que todo estuviera justificado. Y esto ocurriría tanto en su pensamiento lógico y matemático como en el relacionado con otras ramas del conocimiento —y como dice usted, también en sus ideas sobre la ciencia: quería una *base* para nuestra creencia en la ciencia. Sin embargo, en este campo su visión era diferente. En el libro que mencioné antes, *The Problems of Philosophy,* es cierto que quiso partir de los datos de los sentidos, pero no pensó que todas las afirmaciones científicas —ni siquiera las proposiciones de sentido común como «esto es una mesa»— pudieran reducirse a proposiciones sensoriales. Adoptó una teoría casual, es decir, que se podía asumir la existencia del mundo físico como mejor explicación para las experiencias sensoriales. Entonces cambió de idea y en el siguiente libro importante que publicó sobre la teoría del conocimiento, *Our Knowledge of the External World,* que se publicó en 1914, adoptó la posición que acaba de describir usted. Pensó que se podía reducir no sólo toda proposición de sentido común, sino toda proposición científica, a proposiciones acerca de nuestras experiencias sensoriales reales e hipotéticas. Y esta idea, que se conoce técnicamente como fenomenalismo (y esa era la visión de Berkeley, si se le hace prescindir de la idea de Dios, y también la visión de John Stuart Mill —que, dicho sea de paso, fue el padrino de Russell, su padrino laico, puesto que no creía en Dios), se desarrolló en *Our Know-*

ledge of the External World y también en algunos ensayos importantes que Russell incluyó en un libro llamado *Mysticism and Logic,* que escribió durante la Primera Guerra Mundial, especialmente en un ensayo titulado «The Relation of Sensedata to Physics». Continuó su tendencia en otro libro importante llamado *The Analysis of Mind,* que se publicó en 1921. Ahí adoptó una teoría que el pragmático William James, hermano mayor de Henry James, había adelantado antes que él, según la cual, la mente y la materia se componían de lo que James llamaba «sustancia neutral», y, de hecho, eran datos sensoriales e imágenes. Se sostenía que la mente y la materia diferían sólo en ser diferentes disposiciones de estos datos sensoriales. Pero entonces Russell abandonó esta posición. En 1927 publicó *The Analysis of Matter,* donde aún quedan restos de esta visión, pero principalmente volvió a la teoría causal que había sostenido en 1912. Cuando recuperó su interés por la filosofía en 1940 y publicó su última obra filosófica, o mejor, casi la última, *Human Knowledge, Its Scope and Limits,* volvió totalmente a la teoría causal. Siempre pensó que la base de nuestro conocimiento se apoyaba en la experiencia sensorial, pero cambió de opinión acerca del paso siguiente. De manera que sólo durante un periodo de su obra pensó que todo podía reducirse a términos sensoriales. Durante la mayor parte del tiempo y, sobre todo, al final de su carrera, se adhirió absolutamente a la teoría causal, que ponía el mundo físico más allá de nuestra observación. De hecho, terminó con una teoría bastante curiosa, según la cual, cuando le miro a usted no hago más que examinar mi propio cerebro.

MAGEE Con lo que, por supuesto, quería decir que estaba usted reaccionando ante los datos sensoriales de mí que ocupan su mente.

AYER Sí, así es.

MAGEE Creo que es mejor que no profundicemos en esa teoría particular, aunque probablemente fuera fascinante hacerlo; hay temas más amplios que estudiar en esta discusión. Creo que estará conforme en que es constante en Russell el intento de conseguir aportar un nuevo rigor a la filosofía. Incluso me atrevería a decir no sólo de carácter lógico, sino un rigor de tipo científico. Por ejemplo, siempre creyó —esto es algo en lo que insiste una y otra vez— que nuestras creencias deberían estar de acuerdo con las evidencias que existen de ellas. Este principio, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, elimina una gran parte del pensamiento tradicional, incluso una gran cantidad de la filosofía tradicional.

AYER Sí, es cierto. Y como ya ha mencionado, Russell tuvo una gran influencia sobre Wittgenstein, que fue alumno suyo. Wittgenstein, así

como un grupo de filósofos de Viena que estaban influidos por él, llamados el Círculo de Viena, condenaron lo que consideraban metafísica. Para ellos, la metafísica era, al menos en cierto sentido, un intento de describir el mundo en términos no científicos. Pensaban que el mundo natural era el único mundo que existía, y que la ciencia era una disciplina que consistía en elaborar teorías acerca de él que la observación verificaba; y cualquier presunción de que existiera un mundo superior, un mundo poblado por dioses o cualquier cosa de ese tipo, era absurda. Russell tal vez no la consideró absurda, pero sí falsa. Siempre trató de justificar la ciencia, y siempre le preocupó el hecho de que la justificación de la ciencia fuera problemática, al menos a él se lo parecía.

MAGEE Siguió siendo problemática hasta el final.

AYER Sí, hasta el final. Su última obra filosófica, *My Philosophical Development,* publicada en 1959, es principalmente un libro de recuerdos; pero en su última obra estrictamente filosófica, *Human Knowledge, Its Scope and Limits,* que se publicó en 1948, plantea lo que él considera que son las premisas requeridas si es que se desea justificar las teorías científicas. Y deja bien claro que piensa que estas premisas deben basarse en la fe, por decirlo de alguna manera. Trató de elaborar lo que llamamos una teoría de la inducción, pero nunca estuvo plenamente satisfecho de ella, y dijo más o menos: «No podemos estar seguros de que la ciencia sea cierta, pero tiene más oportunidades de ser cierta que ninguna otra cosa.»

MAGEE De manera que al final no consiguió dar validez a la ciencia como él quería.

AYER No, no consiguió darle la validez que deseaba.

MAGEE Tratemos de hablar de un modo ligeramente más ordenado acerca de su influencia —ya que él y Wittgenstein son probablemente los dos filósofos más influyentes del siglo veinte, al menos en el mundo de habla inglesa. Supongo que el primer grupo significativo de personas que se vieron influidas por Russell fueron sus contemporáneos, o incluso personas mayores que él, como Moore y Whitehead, con quienes colaboró en Cambridge de joven.

AYER Curiosamente la influencia siguió el camino contrario. En otras palabras, en la obra estrictamente lógica en la que colaboraron Russell y Whitehead, creo que Russell era quien tenía las ideas más interesantes. Fue Russell quien elaboró la Teoría de los Tipos y la Teoría

de las Descripciones. Pero cuando se trató de aplicar ese tipo de técnica a la filosofía —en cierta medida fue lo que Russell hizo en *Our Knowledge of the External World,* por ejemplo, al tratar de reducir los conceptos abstractos, como los conceptos de puntos e instantes, a términos de la observación—, entonces era Whitehead el que tomaba el mando. De hecho, discutieron acerca de esto, porque Russell no le dio el suficiente reconocimiento. Esta teoría se encuentra desarrollada en dos libros de Whitehead que se publicaron después de la Primera Guerra Mundial, *The Principles of natural Knowledge* y *The Concept of Nature*. En un principio Russell también estuvo muy sujeto a la influencia de McTaggart, discípulo de Hegel, y convirtió a Russell y a Moore al idealismo. Fue Moore quien antes se rebeló contra ello, apelando al sentido común. Moore fue un gran defensor del sentido común, y ejerció una gran influencia sobre Russell, hasta el punto de que lo curó de cualquier aceptación del idealismo. De manera que la influencia, en este caso, fue en ese sentido. Con respecto a la ética, que no le interesaba a Russell en aquel momento, le bastaba aceptar los *Principia Ethica* de Moore. Creía que la «bondad» era un concepto no natural, indefinible, etc. Y por otra parte, Russell ejerció una gran influencia en la generación de filósofos posteriores —mi generación—, en tanto en cuanto nos convenció de que, dado que la ciencia es la soberana en la descripción del mundo, lo único que podía hacer la filosofía era dilucidar y analizar; de manera que creo se le puede considerar el padre del análisis. Pero aquí difiere profundamente de Wittgenstein —no quiero profundizar en Wittgenstein...

MAGEE Preferiría que no lo hiciera, porque la siguiente discusión estará dedicada a él exclusivamente.

AYER Algo que con probabilidad saldrá en la siguiente discusión es la opinión de Wittgenstein de que la filosofía era en gran medida una cuestión sobre la que la gente se armaba un lío, y que la misión de filósofos como Wittgenstein consistía en, citando su célebre frase, «mostrarle a la mosca el camino para salir de la botella», es decir, curar a las personas de todas estas confusiones. Bien, Russell tenía una opinión totalmente diferente. Siempre pensó que los problemas filosóficos tenían una solución. Esta era la razón de que se opusiera tan radicalmente, de que fuera tan hostil a la filosofía estrictamente lingüística que, por ejemplo, surgió en Oxford después de la Segunda Guerra Mundial bajo el liderazgo de J. L. Austin. Russell pensaba que ese mero análisis del lenguaje en sí mismo, el estudio de las implicaciones del uso del inglés, era trivial. Pensaba que había preguntas acerca de la justificación de nuestras creencias que la filosofía debía responder, y que esas preguntas podían responderse. Pensaba que las respuestas podían descu-

brirse si se estudiaban con el suficiente detenimiento. Si no era así, pensaba que no valía la pena dedicarse a la filosofía.

MAGEE ¿Puedo hacerle una pregunta personal? Durante toda su vida ha reconocido que Russell ha influido mucho en usted. Esto significa que nos puede decir desde dentro qué es «estar influido por Russell». ¿En qué ha consistido esta influencia en su caso?

AYER En mi caso, su influencia ha consistido en que, a diferencia de la mayoría de mis contemporáneos, sigo pensando que se debería partir de lo que Russell llama datos sensoriales —prefiero la expresión *sense qualia* (cualidades sensoriales) a causa de una diferencia técnica en torno a si se empieza con particulares o con algo más general, pero a efectos de lo que ahora nos interesa viene a ser una misma cosa. De manera que en general comparto el punto de partida de su teoría de la percepción. También estoy de acuerdo con la prioridad que da a la teoría del conocimiento. Y soy, siempre lo he sido, totalmente empirista. Estoy conforme con la visión que Russell derivó de Hume, acerca de que no existe más necesidad que la necesidad lógica, de manera que no existe la necesidad causal. La causalidad no es más que lo que Hume originalmente dijo que era, a saber, relación constante, y es algo puramente contingente. Estoy de acuerdo con Russell en rechazar cualquier forma de teología, o al menos teología transcendente, y en rechazar la metafísica; también estoy de acuerdo con Russell en que la filosofía no vale la pena a menos que plantee preguntas a las que se pueda dar una respuesta. Tal vez ni él ni yo lo consigamos, pero sí otras personas más inteligentes.

MAGEE ¿No se trata de ejemplos que demuestran no sólo que usted está de acuerdo con él, sino que Russell ha influido sobre usted de una forma muy directa?

AYER Sí, sí, de una forma muy directa, sí.

MAGEE ¿Y no cree que ha influido también en su modo de escribir —quiero decir, en su estilo literario?

AYER Es cierto que le considero un maestro de la prosa inglesa, y si bien no estoy dentro de la misma categoría que él como filósofo, creo que escribo bastante bien.

MAGEE ¿Y una vez más en parte bajo su influencia?

AYER Y una vez más en parte bajo su influencia. Sí, creo que se puede

hablar de una afiliación aquí, tanto de ideas como de estilo, desde Hume pasando por Mill hasta Russell, y —descendiendo un escalón— hasta mí.

MAGEE Ha expuesto usted muy claramente el hecho de que Russell pueda ser una influencia omnipresente en los filósofos de hoy en día. Una vez dicho esto, ¿podemos volver a Frege, en el momento en que se prestó de nuevo atención a su obra, después de la Segunda Guerra Mundial? Esto supuso que por primera vez se hiciera hincapié en Frege y en Russell en un mismo momento, dentro del ámbito de los filósofos. Y sigue siendo así en la época que estamos viviendo.

AYER Es muy difícil explicar los acontecimientos históricos, especialmente con tan poca perspectiva, pero es cierto que inmediatamente después de la guerra la influencia de Russell disminuyó aquí en Inglaterra. Sin embargo, creo que esto no se debió a que se comenzara a prestar atención a Frege, sino a la importancia creciente que adquirió la obra de Wittgenstein y Moore. En el caso de Moore, a pesar de que le respeto y le admiro como hombre, creo que como filósofo se le supravaloró. Y creo que no fue tanto Ryle, que respetaba profundamente a Russell, el respondable de esto, sino otros filósofos de Oxford, especialmente Austin y sus discípulos. Austin era un filósofo lingüístico en el sentido más estricto de la palabra y admiraba a Moore por haber dado importancia al uso ordinario del sentido común, mientras que para Russell el sentido común era la metafísica de los salvajes. Estoy tratando de decir que fue el ascenso de Moore lo que en aquel momento dio lugar a la infravaloración de Russell, y me alegra decir que esta tendencia se ha invertido.

MAGEE En mi opinión, va demasiado lejos al decir que se infravaloró a Russell después de la Segunda Guerra Mundial. Si volvemos a aquellos años de después de la guerra y nos preguntamos qué filósofos vivos fueron los más admirados y los más influyentes dentro del mundo anglosajón, incluso en las listas más breves habría que mencionar —además de al propio Russell— a Wittgenstein, Carnap, Quine, Popper, Ryle y a usted mismo: todos ustedes han reconocido que Russell les ha influido, y su sello es, aunque de diferentes modos, evidente en todos ustedes.

AYER Sí. Tal vez me equivoque. Usted lo sabrá mejor que yo, porque al fin y al cabo usted estaba en Oxford en los años cincuenta, cuando yo ya me había ido a Londres. Pero, desde luego, la impresión que teníamos nosotros en Londres era que no se le estaba dando el reconocimiento que merecía.

MAGEE Pero eso es interpretar las cosas desde el punto de vista de Oxford, lo que en filosofía siempre ha sido un error. Es totalmente cierto que en el Oxford de aquellos días estuvieron de moda ciertos filósofos que eclipsaron la figura de Russell, pero la obra de estos filósofos —y su visión de la filosofía, incluso su evaluación de los filósofos— no ha superado el paso del tiempo.

AYER Me alegro de oír esto. Y es cierto que la fama de Russell se ha recuperado. Tal vez estoy influido por el hecho de que él mismo pensaba que su obra había perdido valor. Lo sé porque solía verlo con bastante frecuencia en aquella época. Organicé un pequeño grupo en Londres al que él asistía, y es cierto que sentía que no se le valoraba lo suficiente. Y como era algo vanidoso, como todos los filósofos, sufría por ello.

MAGEE Pero, en cualquier caso, estamos de acuerdo en que su reputación y su influencia han vuelto. Volvamos a la recuperación de Frege tras la Segunda Guerra Mundial.

AYER Es algo que no puedo explicar. Ni siquiera sé exactamente como sucedió. Probablemente comenzó en América, con el desarrollo de una escuela de lógicos dirigida por Alonzo Church, que insistía en el rigor dentro de la lógica y las matemáticas y lo encontró en Frege, pero no en Russell ni en Whitehead (aunque, por supuesto, también lo encontraron en otras figuras: por ejemplo, en Hilbert, a pesar de que no estaban de acuerdo con él en otros temas). En Inglaterra la primera evidencia que encuentro es un libro publicado bastante tarde, cerca de 1962, creo, cuyos autores son William y Martha Kneale, una impresionante historia de la lógica en la que se da una gran importancia a Frege. Se le pone a la altura de Aristóteles. Son las dos grandes figuras.

MAGEE Pero se ha saltado en el tiempo un libro que fue crucial para la recuperación de Frege. Y se elaboró en Oxford.

AYER Me he saltado una cosa: me acaba de recordar que hubo una traducción en los años cincuenta.

MAGEE En el mismo 1950.

AYER ¿En el cincuenta? Una traducción que Austin hizo de *Grundlagen, The Foundations of Arithmetic.* Y también hubo una traducción dos o tres años más tarde —por Max Black, un inglés que vivió y trabajó en América, y por Peter Geach —de dos de los ensayos semánticos más

complejos, aunque importantes, uno de ellos titulado «Sense and reference» y el otro «Function and concept». De manera que a comienzos de los cincuenta se produjo este interés repentino en Frege. Pero no estoy muy seguro de qué es lo que lo ocasionó ni de cuáles fueron sus consecuencias.

MAGEE Pero probablemente algunos jóvenes brillantes se vieron influidos por él. No sé si esa influencia durará o no, pero me da la sensación de que como mínimo se ha mantenido hasta nuestro tiempo.

AYER Encuentro poca influencia de Frege en la obra filosófica de la actualidad aparte de las obras de Dummett. Tal vez las obras más interesantes se están escribiendo en América, y si echamos un vistazo a las obras de personas como Quine, Putnman, Thomas Nagel y Donald Davidson, no encontramos una influencia tan fuerte de Frege —excepto tal vez en el caso de Davidson, indirectamente a través de la obra del lógico polaco Tarski sobre la verdad (que en cierto sentido se vincula con Frege, en tanto en cuanto el mismo Frege vinculaba el significado con la verdad).

MAGEE ¿Y qué hay de la influencia de Russell? ¿Confía usted en que durará?

AYER Sí.

MAGEE ¿Por qué?

AYER Principalmente porque defiende la visión que yo tengo de la filosofía. Creo que las preguntas que planteó eran preguntas filosóficas importantes, y creo que las respuestas que propuso, independientemente de que sean ciertas o no, siempre deberán tenerse en cuenta.

MAGEE A menos que me equivoque, también cree que su concepción de la filosofía misma es la concepción correcta, es decir, que se trata de un saber que consiste en la clarificación (y, por tanto, el análisis) y la justificación (y, por tanto, la argumentación) de nuestras creencias importantes.

AYER Sí —todo ello escrito en una prosa excelente.

Wittgenstein

Diálogo con John Searle

INTRODUCCIÓN

MAGEE En la filosofía, como en casi todos los demás campos de actividad humana, la consagración de los vivos es muchos más controvertida que la de los muertos. Si se hiciera un sondeo entre todos los profesores de filosofía sobre la pregunta «¿Quién es el mejor filósofo?», estoy totalmente seguro de que ningún candidato conseguiría la mayoría absoluta. De manera que cualquier enumeración de los llamados «grandes filósofos» debería terminar con el último de los filósofos generalmente aceptados que esté muerto en el momento de hacer esa enumeración —y hoy en día para nosotros ese filósofo es Wittgenstein.

Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889. Su padre, de quien heredó una fortuna, era el magnate del acero más rico de Austria. A Wittgenstein le fascinó la maquinaria desde la niñez y su educación estuvo siempre orientada hacia las matemáticas, la física y la ingeniería. Después de estudiar ingeniería mecánica en Berlín pasó tres años en la Universidad de Manchester como estudiante posgraduado en aeronáutica. Durante este periodo le absorbieron cuestiones fundamentales acerca de la naturaleza de las matemáticas. El libro de Bertrand Russell *The Principles of Mathematics* le animó a abandonar la ingeniería e ir Cambridge a estudiar la filosofía de las matemáticas, disciplina que estudió con el mismo Russell; pronto aprendió todo lo que Russell tenía que enseñarle. A continuación pasó a escribir su primer libro, *Tractatus Logico-Philosophicus,* publicado en 1921 —que se suele citar como *Tractatus*.

Wittgenstein creía plenamente que en su libro había resuelto los problemas fundamentales de la filosofía, de manera que se apartó de ella para dedicarse a otras cosas. Entretanto el *Tractatus* ejerció una enorme influencia, inspiró nuevos estudios sobre lógica en Cambridge, mientras que en el continente se convirtió en el texto más admirado entre el famoso grupo de Positivistas Lógicos conocido como «Círculo

de Viena». Pero el mismo Wittgenstein comprendió que estaba equivocado, de manera que volvió a la filosofía. En 1929 regresó a Cambridge, donde en 1939 fue nombrado catedrático de filosofía. Durante este segundo periodo en Cambridge desarrolló un enfoque totalmente nuevo, totalmente diferente del primero. Durante el resto de su vida la influencia de su segundo enfoque se difundió sólo através de el contacto personal, ya que no publicó más que un artículo muy breve antes de morir en 1951. Pero dos años después de su muerte, en 1953, se publicó su libro *Investigaciones filosóficas* y resultó ser la obra filosófica más importante publicada dentro del mundo anglosajón desde la Segunda Guerra Mundial.

Así pues, nos escontramos ante un fenómeno notable, un filósofo genial que elaboró dos sistemas filosóficos incompatibles en dos etapas diferentes de su vida, cada uno de los cuales influyó a toda una generación. Las dos filosofías, aunque incompatibles, tienen ciertos rasgos comunes. Ambas se centran en el papel del lenguaje en el pensamiento humano y la vida humana, y ambas tienen como preocupación fundamental trazar el límite entre los usos válidos y no válidos del lenguaje —o, como alguien lo expresó alguna vez, ambos tratan de trazar la frontera en la que acaba el sentido y empieza el sinsentido. Para mí, el primero de los dos grandes libros de Wittgenstein, el *Tractatus,* sigue siendo extraordinariamente interesante de leer, pero hay que reconocer que el último, *Investigaciones filosóficas,* es el que le ha convertido en una figura de importancia internacional desde su muerte y el que ejerce una gran influencia en muchos campos, incluso ajenos a la fisofía.

Para hablar de la obra de Wittgenstein he invitado hoy a John Searle, catedrático de filosofía en la Universidad de California en Berkeley.

DISCUSIÓN

MAGEE Dado que el mismo Wittgenstein rechazó su filosofía primera, y dado que en cualquier caso hoy en día lo que más se valora es su última filosofía, no creo que debamos dedicar mucho tiempo a su primera obra. ¿Qué necesitamos conocer de ella?

SEARLE Creo que la clave para comprender el *Tractatus* es la teoría del significado. Wittgenstein creía que si el lenguaje debe representar a la realidad, si las frases deben representar situaciones, entonces debe haber algo en común entre la frase y la situación. Dado que la frase y la situación que representa tienen que tener una estructura común, la frase ha de ser como un dibujo de un hecho posible. Así como los elementos

de un dibujo corresponden a los objetos del mundo, y la disposición de los elementos en un dibujo corresponde a una posible disposición de objetos en la realidad, del mismo modo las frases contienen nombres que corresponden a objetos en el mundo; y la disposición de los nombres en una frase corresponde a una disposición posible de objetos en el mundo.

Esa idea de que las frases son en realidad una forma camuflada de dibujo le proporciona un tipo de palanca metafísica muy especial. Le permite leer la estructura de la realidad a partir de la estructura del lenguaje. Y la razón es que la estructura de la realidad tiene que determinar la estructura del lenguaje. Es imposible que las frases tengan ningún significado en absoluto, a menos que el lenguaje sea una reflejo de la realidad en algún sentido.

MAGEE De manera que lo más importante es que somos capaces de hablar acerca de la realidad no sólo porque los nombres denotan, sino porque las frases dibujan. Para que el habla refleje el mundo, no basta con que haya palabras que denoten cosas. Para que podamos decir cómo son las cosas también necesitamos ser capaces de poner las palabras en una relación particular entre sí, que dibuje la relación en la que las cosas se encuentran en el mundo. Así, la verdadera clave para la posibilidad de un discurso significativo acerca del mundo en el lenguaje, es el hecho de que una *estructura* sea el reflejo de otra. Pero este hecho mismo puede interpretarse en otro sentido, por decirlo de alguna manera. Dado que sabemos que para que sea posible un discurso significativo la estructura del lenguaje debe reflejar la estructura del mundo, y dado que sabemos que es posible un discurso significativo, podemos proceder a estudiar la estructura del mundo analizando la estructura del lenguaje.

SEARLE Así es. Toda frase significativa corresponde a un hecho posible; y toda frase verdadera corresponde a un hecho real. De manera que podemos estudiar la *estructura* de la realidad a partir de las frases, independientemente de si la frase es cierta o falsa, porque la mera falta de significado de una frase determina qué debe corresponder a un posible estado de cosas en el mundo.

Pero es importante aclarar que Wittgenstein no habla de los rasgos superficiales de las frases en el lenguaje cotidiano. No hablaba de la estructura visible o audible de las frases que usted y yo estamos diciendo ahora mismo para comunicarnos. Pensaba que estos rasgos visibles o audibles de las frases del lenguaje cotidiano en realidad ocultaban la estructura lógica subyacente de la frase. Si tomáramos frases ordinarias y lleváramos a cabo un análisis lógico de su forma de significar, podríamos llegar a las frases profundas que constituirían las estructuras signi-

ficativas ocultas en las frases ordinarias. Podríamos descender hasta lo que él llama «frases elementales» y en las frases elementales encontraríamos el dibujo estricto de la relación entre la estructura de la frase y la estructura del hecho.

Toma de Frege la idea de que la unidad fundamental de significado no es la palabra, sino la frase. La palabra sólo funciona, sólo tiene significado en el contexto de la frase. Y, como ha sugerido antes, ello se debe a que la concatenación de palabras en una frase constituye, en sí misma, un hecho que la frase es capaz de describir, la estructura de los hechos del mundo.

MAGEE No creo que resulte muy difícil comprender cómo una frase puede reflejar un hecho cuando el hecho existe. ¿Y cuando afirmo que un hecho no existe? Si digo, «Hay un gato sobre la alfombra» —está bien, todo el mundo comprenderá que esta frase puede describir un estado (posible) de cosas. Pero ¿y si digo, «No hay un gato sobre la alfombra»? Todos sabemos lo que significa la frase, pero ¿qué estado de cosas se puede decir que *describa?* ¿Cómo sería la imagen real de la ausencia de un gato sobre la alfombra? ¿Sería diferente de la imagen de la ausencia de un perro?

SEARLE Wittgenstein pensaba que palabras como «no», «y», «o» y «si», las llamadas constantes lógicas, no formaban parte de la relación descriptiva. Dice: «Mi pensamiento fundamental es que las constantes lógicas no representan.» Pensaba que estas palabras lógicas no eran más que medios para entrelazar las descripciones, pero que en sí mismas no formaban parte de ningún dibujo. Y eso no es tan irreal si se piensa en ello. Por ejemplo, al otro lado de la calle en mi casa de Berkeley hay un parque muy pequeño, y a la entrada hay una señal en la que se ve el dibujo de un perro con una línea roja que lo atraviesa. Todos interpretamos sin dificultad el dibujo de la línea roja de un modo diferente a como interpretamos el dibujo del perro. Sabemos que la intención del dibujo no es representar a los perros que tienen una línea roja pintada sobre su cuerpo. En vez de ello, la línea roja es la señal de negación. Toda la señal significa «Perros no». De manera que la señal del parque es un tipo de dibujo wittgensteniano, al menos en el sentido de que el símbolo de «no» se utiliza para operar sobre el dibujo, pero no es en sí parte del dibujo.

MAGEE De manera que podemos avanzar nuestra primera formulación diciendo que, para el joven Wittgenstein, el discurso significativo del mundo puede descomponerse en afirmaciones elementales que reflejan posibles estados de cosas, y que estas afirmaciones elementales están, o bien vinculadas entre sí, o bien se postulan como afirmaciones

Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

posibles, o se enfrentan entre sí como afirmaciones alternativas, o se niegan, o lo que sea, mediante las llamadas constantes lógicas, que en sí mismas no describen nada.

SEARLE Sí, es cierto.

MAGEE En mi introducción a nuestra discusión he dicho que Wittgenstein trató de distinguir a lo largo de toda su carrera lo que tenía sentido de lo que no tenía sentido. ¿Cómo trazó esta línea de demarcación en su primera filosofía?

SEARLE En su filosofía primera, en el *Tractatus,* Wittgenstein pensaba que el único lenguaje que estrictamente hablando tenía algún sentido era el lenguaje de afirmación de hechos. A diferencia de los positivistas lógicos, no valoraba esta conclusión. No pensaba que fuera un resultado maravilloso, por el contrario, pensaba que tenía la consecuencia de que lo verdaderamente importante en la vida era indecible, imposible de expresar. Pensaba que la ética, la religión, la estética, por ejemplo, se encontraban en el reino de lo indecible. Y una vez dijo acerca del *Tractatus* que lo verdaderamente importante del libro era la parte que quedaba fuera, la parte que no estaba en el libro. Pero, según la explicación del significado que se expone en el *Tractatus,* existe una separación muy clara entre el lenguaje significativo o de afirmación de hechos, y las otras partes del lenguaje que no se utilizan para afirmar los hechos reales o posibles en el mundo y, por lo tanto, estrictamente hablando, sin sentido. Estas partes del lenguaje tratan de decir algo acerca de las cuestiones importantes de la vida, pero fracasan porque lo que tratan de decir es indecible.

MAGEE Esto está en consonancia con la opinión que normalmente tiene la gente de la calle, de que aunque la ética, la religión y el arte son sin duda muy importantes en la vida, el lenguaje es absolutamente inadecuado para decir qué es lo que expresan, de qué tratan o incluso qué son en realidad.

SEARLE Son fundamentales; pero nuestros esfuerzos para discutir sobre ellos carecen de significado, al menos desde el punto de vista de la teoría del significado que se expresa en el *Tractatus.* Y no es sólo que no les podamos hacer justicia; nuestro intento de hacerles justicia carece de significado en sí mismo; no podemos decir nada significativo acerca de ellas en absoluto.

MAGEE Ha dicho usted que la clave para comprender al primer Witt-

genstein es la teoría descriptiva del significado. ¿De qué modo se aparta el Wittgenstein posterior de ella?

SEARLE A pesar de que las ideas de Wittgenstein son muy complejas, hay en realidad una respuesta bastante sencilla a esta pregunta. En su obra posterior abandonó la teoría descriptiva del significado en favor de una concepción del significado utilitaria o instrumental. Propone que concibamos las palabras como herramientas, las frases como instrumentos. Para obtener una concepción correcta del lenguaje, sencillamente necesitamos observar cómo funciona en la vida real, necesitamos comprobar qué es lo que la gente hace con las palabras. Dice: «En una gran cantidad de casos —aunque no en todos— en los que empleamos la palabra "significado", se puede definir del siguiente modo: el significado de una palabra es su empleo en el lenguaje.»

Su primera concepción había tenido la consecuencia de que la estructura del mundo real determinaba la estructura del lenguaje. Pero en su obra posterior ocurre lo contrario en cierto sentido. En las *Investigaciones filosóficas,* la estructura del lenguaje determina el modo en que pensamos en el mundo real. Determina lo que contamos como un objeto, dos objetos, o el mismo objeto; determina lo que contamos como el mismo objeto en absoluto. No podemos hablar sobre el mundo, y no podemos siquiera pensar en el mundo independiente de algún mecanismo conceptual que podamos emplear con esa finalidad. Y, por supuesto, ese mecanismo es el que nos facilita el lenguaje.

Esto le proporciona una concepción totalmente diferente de la función que el lenguaje desarrolla en nuestras vidas. En la primera obra, el discurso de afirmación de hechos es el único discurso significativo que existe. Pero en la obra posterior, el discurso de afirmación de hechos resulta no ser más que un tipo de discurso entre muchos otros tipos, sólo un tipo de «juego de lenguaje» junto con un número indefinido de otros tipos de juegos del lenguaje. En su última obra, a causa de su insistencia en el uso del lenguaje, Wittgenstein llama repetidamente nuestra atención sobre la multiplicidad y la variedad que encontramos en sus usos.

MAGEE Es sorprendente el cambio de esta metáfora del lenguaje como descripción y el lenguaje como herramienta. Su naturaleza descriptiva es la que le permite describir un determinado estado de cosas, y su naturaleza de herramienta es la que hace que pueda utilizarse en un determinado número de tareas. Este aspecto de la diferencia era de gran importancia para Wittgenstein, ¿no es así?

SEARLE Sí. Wittgenstein no deja de insistir en las *Investigaciones* en que el lenguaje es indefinidamente extensible, y en que no hay una sola

esencia que una todos los usos del lenguaje. No hay un sólo rasgo que se mantenga en todo el lenguaje, que constituya su esencia. Incluso en el caso de las palabras individuales, no hay ninguna esencia particular que constituya la definición de esa palabra. Piensa que los diferentes usos de muchas palabras no tienen más que un «parecido familiar». Nos da el ejemplo de la palabra «juego», y nos pregunta qué es lo que tienen todos los juegos en común, si es que tienen algo en común. E insiste como siempre: No nos limitemos a pensar que todos deben de tener algo en común; examinemos la cuestión y veamos qué encontramos. Y entonces dice que si consideramos la enorme cantidad de juegos que existe —juegos de mesa, juegos olímpicos, juegos de apuestas, juegos de pelota, etc.— lo que encontramos es que no existe algo así como una esencia de la «jueguedad», no hay nada que todos los juegos tengan en común, sino más bien una serie de parecidos solapados y entrecruzados. Este fenómeno es lo que él denomina «parecido familiar».

MAGEE Esta sugerencia de que «no demos nada por seguro, *pensemos*» siempre ha sido muy importante para Wittgenstein. Volviendo a su ejemplo, la primera reacción es decir: «Es obvio que todos los juegos son diversiones de un tipo u otro.» Pero entonces nos paramos a pensar que el fútbol americano en el que los jugadores sufren lesiones espantosas por enormes cantidades de dinero no es una diversión. Si decimos «Bueno, es una diversión para los espectadores», tampoco hemos contestado a la pregunta, porque la mayoría de los juegos que se juegan en el mundo carecen de espectadores. Y, ¿dejaría de ser juego un partido de fútbol americano sin espectadores? Si se dice: «Todo juego es competitivo», tampoco es cierto, porque hay miles de jugadores que juegan para ganarse la vida. Y así sucesivamente —el método de Wittgenstein hace necesario que avancemos cuidadosamente a través de todos los ejemplos que podamos imaginar; y aunque el trabajo sea por naturaleza minucioso, también requiere imaginación, capacidad de pensar en lo que no es obvio. El mismo Wittgenstein demostró tanto ingenio en su modo de buscar ejemplos que muchos de ellos han entrado a formar parte del uso corriente de la filosofía. Si lleváramos a cabo un análisis detallado de la palabra juego, desgraciadamente no tenemos tiempo para eso ahora, nos convenceríamos de que no hay una sola cosa que todos los juegos tengan en común *en virtud a lo cual se pueda decir que sean juegos*. Tienen ciertos rasgos en común con muchas otras actividades humanas —por ejemplo, que se aprenden de los demás, y que tienen reglas—, pero *estos* rasgos no son suficientes para definir un juego. Y eso significa que la palabra «juego» no corresponde a ninguna cosa del mundo real.

SEARLE Así es. Puede parecer que Wittgenstein no hace más que recordarnos cosas evidentes, todo lo que dice es de sentido común. Hasta cierto punto, es cierto. Pero también es importante recordar que se opone a una tradición filosófica muy poderosa: see opone a una tradición que se remonta a Platón y a Aristóteles. En primer lugar, se enfrenta a su teoría anterior según la cual las palabras obtienen su significado denotando objetos, y, en segundo lugar, se enfrenta a una tradición más antigua según la cual las palabras obtienen su significado asociándose con ideas en la mente. Y en tercer lugar, también se enfrenta a la tradición según la cual para que una palabra tenga significado ha de existir la esencia que expresa. De acuerdo con esta idea, si podemos llamar a un montón de cosas diferentes «juegos», ha de ser porque tiene algún rasgo esencial de la «jueguedad» en común. De manera que el interés de sus observaciones sobre el lenguaje se deriva del ataque radical que hace a la tradición filosófica.

MAGEE Hace un momento mencionó la aplicación del término «parecido familiar» a los juegos. Dado que es un término que aplica a los significados de todos los conceptos, un término que utiliza para explicar el concepto de significación *como tal,* deberíamos detenernos en él un instante. Normalmente, cuando decimos que hay una semejanza notoria entre todos los miembros de una familia, no decimos que hay un rasgo que todos tengan en común —la misma barbilla, o la misma nariz (aunque, por supuesto, hay familias en las que se da este caso): por lo general queremos decir que cada uno de ellos parece haber seleccionado unos rasgos de un fondo común, de manera que hay puntos variables de coincidencia que, como ha dicho usted, se entrecruzan y se solapan.

Wittgenstein dice que ocurre lo mismo con el significado de las palabras. El significado de una palabra es la suma total de sus usos posibles: pero no es preciso que haya una cosa relacionada exclusivamente con una palabra, que sea a la vez común a todos sus usos posibles. Éstos muestran más bien un parecido familiar.

SEARLE Así es, pero hay que añadir además dos cosas. En primer lugar, no dice que estas palabras sean ambiguas. No dice que la palabra «juego» tenga diferentes significados con el mismo sentido según el que la palabra «banco» puede significar un asiento o una casa financiera. Por el contrario, el significado de la palabra «juego» cobra su valor no del hecho de que exista una esencia, sino del parecido familiar entre los diferentes casos. En segundo lugar, no dice que todas las palabras en todos los idiomas tengan este carácter. Hay palabras que tienen definiciones estrictas. Pero pensaba que era fundamental que los filósofos comprendieran la difusión del fenómeno del parecido familiar, porque

muchas de las palabras que nos crean problemas en la filosofía son palabras de este tipo. Por ejemplo, en la ética y la estética estudiamos términos como «bueno» o «bello» y tendemos a pensar que esas palabras denotan algún rasgo especial, que ha de haber una esencia de la bondad o de la belleza. Wittgenstein insiste, por el contrario, en que si examinamos el uso real de estas palabras, encontraremos relaciones de parecido entrecruzadas en sus usos.

MAGEE Dice algo similar acerca del uso no sólo de las palabras individuales, sino incluso de los modos de discurso. Utilizamos el lenguaje para fines muy diferentes, y lo utilizamos de forma diferente para cada fin. Si usted y yo hablamos de filosofía utilizamos el lenguaje de forma diversa a como lo usaríamos si estuviéramos hablando de política, y aun de forma diferente de como lo usaríamos si estuviéramos hablando de una película que vimos ayer por la noche. Además hay jerga musical, jerga científica, jerga religiosa y todo tipo de jergas diferentes —y en todas ellas se tiende a utilizar el lenguaje de diferentes maneras. Así, Wittgenstein vuelve a decir: «Si de verdad queremos comprender el significado de una palabra, no debemos buscar una definición del diccionario, debemos observar muy de cerca cómo se emplea *dentro del área de discurso que estemos considerando.*» Fundamentalmente este es el tipo de actividad al que se refieren las *Investigaciones Filosóficas:* una investigación siempre particular y específica sobre el uso *determinado* de una palabra o un concepto *determinado* en una situación *determinada.*

SEARLE Exactamente. Una de sus frases favoritas es: «No busques el significado, busca el uso.» Y en este punto del argumento introduce otra metáfora, uno de sus pocos términos técnicos, el concepto de «juego de lenguaje». La idea consiste en que deberíamos hacer una analogía entre hablar una lengua, utilizar palabras y jugar. La clave de la analogía es que ambas cosas, utilizar las palabras y jugar, son actividades humanas. Son cosas que hacemos. Piensa que hay rasgos en común entre el uso de las palabras y la actividad de jugar que justifican la metáfora del juego del lenguaje. En primer lugar, ambas son actividades sistemáticas, se rigen por un conjunto de reglas (a pesar de que el concepto de regla, para Wittgenstein, es problemático —trataremos este tema más adelante). Y no podemos adoptar una actitud como la de Humpty Dumpty ante el uso de las palabras, no podemos pensar que todo vale, como no podemos pensar que todo vale en un juego. Pero a la vez, existe un gran margen, cabe la interpretación; no todo está determinado por las reglas.

Una vez que salimos de la idea de que el significado consiste en entidades mentales, o en palabras que denotan cosas del mundo —una vez que vemos la analogía entre el uso de las palabras y el modo de uti-

lizar las piezas en un juego como el ajedrez— podemos ver que el significado de una palabra viene dado totalmente por su uso. Así como el «significado» del rey en el ajedrez está totalmente determinado por su papel en el juego, de la misma manera, el significado de las palabras —incluyendo palabras filosóficamente confusas como «bueno», «cierto», «bello», y «justo»— está totalmente determinado por su papel en los juegos de lenguaje que se juegan con ellos.

Hay otro aspecto de esta analogía que muchos filósofos tradicionales encuentran desconcertante. Wittgenstein insiste en que no debemos buscar los fundamentos de juegos como el fútbol o el baloncesto; no son más que actividades humanas. Estas actividades tienen que prestarse atención a sí mismas. Jugamos un juego del lenguaje sobre el discurso ético, el discurso estético, el discurso de afirmación de hechos, un juego del lenguaje con la palabra «causa», y un juego del lenguaje para identificar las relaciones espaciales y temporales. Un error característico es pensar que ha de haber un fundamento, una justificación trascendental para cada juego de lenguaje. Pero Wittgenstein insiste en que debemos considerar que no se trata más que de tipos de comportamientos humanos, y que el uso de las palabras está siempre vinculado al resto del comportamiento. Si pensamos que nuestros juegos del lenguaje actuales no son más que juegos posibles, debemos recodar que si fuéramos diferentes, o si el mundo fuera diferente, utilizaríamos las palabras de forma diversa. Pero nuestro cometido no es encontrar un fundamento o una justificación trascendental para nuestros actuales juegos del lenguaje. Lo único que podemos decir es «Se está jugando este juego del lenguaje y así es como se está jugando».

MAGEE Debo decir que el hecho de que se aferrara a esta expresión de «juego del lenguaje» no fue muy afortunado. Da la impresión de que lo que hace, lo que trata de explicar es algo frívolo. Y alimenta un prejuicio antifilosófico muy extendido, la idea de que la filosofía no consiste más que en darle vueltas a las palabras, que no es más que un juego, que los filósofos son personas que se preocupan superficialmente por el lenguaje. He oído muchas veces la expresión «juego del lenguaje» utilizada, en menospresio de la filosofía, por personas que han llegado a conclusiones equivocadas acerca del significado de dicha expresión. Hubo un tiempo en el que esto era algo frecuente incluso en las universidades. Pero Wittgenstein no dijo de ninguna manera que hablar no fuera más que jugar algún tipo de juego. Lo que hizo fue establecer una analogía seria y sobria entre ciertos rasgos estructurales característicos de la mayoría de los juegos, y ciertos rasgos estructurales característicos de la mayor parte de los discursos verbales.

SEARLE Así es, y voy a insistir una vez más en las razones para esa

analogía: en primer lugar, jugar es una actividad humana social. No es algo sublime que suceda exclusivamente en nuestro cerebro y no consiste exclusivamente en un conjunto abstracto de relaciones lógicas. Los juegos son algo característicamente social y se rigen por reglas. Esos son en mi opinión dos de los rasgos en los que quería insistir al establecer la analogía entre los juegos y el uso del lenguaje. El valor de la analogía consiste en que debemos considerar el lenguaje en acción, tenemos que concebir el acto de hablar una lengua como parte de un comportamiento social, regido por reglas y dinámico.

Hasta aquí, todo ha debido de quedar claro. Pero hay un aspecto mucho más radical que va más allá de la analogía con los juegos: Wittgenstein insiste en que no existe ningún punto de vista fuera de los juegos del lenguaje desde el que podamos apreciar la relación que existe entre el lenguaje y la realidad. No piensa que podamos salir del lenguaje para apreciar la relación entre el lenguaje y la realidad y ver si el lenguaje representa la realidad adecuadamente. No existe ningún punto de Arquímedes desde el que se pueda apreciar el éxito o el fracaso del lenguaje a la hora de representar o tratar la realidad y de hacerle frente. Siempre operamos dentro de algún tipo de juego del lenguaje. De manera que no puede haber una apreciación trascendental de la adecuación de los juegos del lenguaje, porque no existe ningún punto de vista trascendental, no lingüístico, desde el que se puedan apreciar.

MAGEE Pero, ¿no supone esto que carezcamos de contacto con el «mundo real»? Si así es, no hay ninguna duda en absoluto de que exista una realidad independiente: vivimos en un mundo de hechos, y la función del lenguaje es describir esos hechos. En consecuencia, la primera filosofía se centra en la relación entre el lenguaje y la realidad —acerca de cómo el lenguaje refleja la realidad, y acerca de qué se puede reflejar y qué no. Pero usted parece decir que, según la filosofía posterior de Wittgenstein, no podemos establecer ningún tipo de comparación entre el lenguaje y algo que no es el lenguaje, porque no podemos ocupar una posición que no esté incluida en él —que no esté dentro de éste, por decirlo de alguna manera. Todas nuestras estructuras conceptuales —nuestra concepción del mundo de cada día, de la ciencia, de las artes, de la religión, de todo— están elaboradas por nosotros en términos lingüísticos de los que nos es imposible salir. Según esto, o bien no existe una realidad externa en absoluto o, si la hay, no podemos conocerla independientemente ni tener contacto directo con ella. ¿Es esto en realidad lo que dice Wittgenstein en su última filosofía?

SEARLE No. Creo que ha expuesto usted una de las malas interpretaciones más extendidas acerca de Wittgenstein. Muchas personas piensan: esta teoría conduce a algún tipo de idealismo, tal vez una especie

de idealismo lingüístico. Conduce a la visión de que lo único que existe son las palabras. Pero eso no es lo que Wittgenstein dijo ni mucho menos, Wittgenstein no niega que haya juegos del lenguaje en los que hablemos de objetos reales del mundo real. Podemos hablar de esta mesa o de este sofá en el que estamos sentados o sobre los electrones de los átomos de hidrógeno. Wittgenstein no niega que estas palabras se refieran verdaderamente a los objetos. Esa es una de las cosas para las que utilizamos las palabras: para referirnos a los objetos del mundo. Pero dice: cuando nos referimos a los objetos del mundo operamos dentro del juego del lenguaje, y nuestro concepto «del mundo» y el modo de clasificar el mundo está condicionado por la estructura del mismo.

Estamos malinterpretando a Wittgenstein si de ello deducimos que lo que quiere decir es que «Todo es relativo a un juego del lenguaje». O, «La verdad es relativa al juego del lenguaje». Este tipo de observaciones presupondría que podríamos salir del lenguaje, observar la relación entre el lenguaje y la realidad desde fuera y concluir: «¡Ah! La verdad es relativa al lenguaje.» Decir eso sería exactamente el mismo error que decir: «¡Ah! La verdad es absoluta.» Estas dos visiones caen en el mismo error de pensar que hay un punto fuera del lenguaje desde el que se puedan observar las relaciones entre el lenguaje y la realidad, y describir cómo el lenguaje representa la realidad. Para Wittgenstein, siempre estamos inmersos en el lenguaje, incluso cuando describimos el funcionamiento del mismo. Dicho de otra manera: Wittgenstein no niega ni por un momento la existencia de la realidad, no niega la existencia del mundo real, o el hecho de que podamos decir proposiciones verdaderas acerca del mundo real. Lo que quiere aclarar es que si tenemos expresiones en el lenguaje como «mundo real», «realidad», «verdad», entonces deben tener un uso en los juegos del lenguaje que es tan sencillo, tan ordinario, como el uso de palabras como «silla» y «mesa» o «perro» y «gato». Para Wittgenstein, nuestra tarea como filósofos no es apartarnos y contemplar la naturaleza sublime de la realidad y la verdad, sino ponernos manos a la obra y describir cómo podemos utilizar expresiones como «real» y «verdadero».

MAGEE Voy a expresarlo de una forma simple, para asegurarme de que todo resulta comprensible: ¿Puede decirse que parte de lo que Wittgenstein quiere dejar claro es que para que yo pueda decir que esto es una mano, tengo que tener previamente el concepto de «mano»; para que pueda decir que esto es una mesa tengo que tener previamente el concepto de «mesa»; y, por lo tanto, que lo que considero que es la realidad está determinado por una estructura conceptual que debo poseer previamente, y que se puede articular en el lenguaje? ¿Es lo que dice —o parte de lo que dice?

SEARLE Esto es cierto en parte, pero creo que lo que Wittgenstein quiere dejar claro va más allá. Si consideramos su obra históricamente, podemos comprobar que forma parte de un movimiento que tuvo lugar en los pasados cien años. Es un rasgo característico de la vida intelectual del siglo veinte el hecho de que ya no obviemos el lenguaje. El lenguaje se ha convertido en algo tremendamente problemático para nosotros. Ha pasado a ser el centro de la filosofía, y Wittgenstein es uno de los principales pensadores dentro de este movimiento. En un determinado nivel, estaría conforme con lo que acaba de decir; esto es, estaría de acuerdo en que la realidad se clasifica como la clasificamos nosotros y que podemos decidir cómo la clasificamos sólo desde dentro del lenguaje. Sólo podemos concebir esto como una mano o como una mesa porque tenemos esos conceptos, es decir, esas palabras. Pero lo que quiere decir es todavía más profundo que eso. Para Wittgenstein, no podría existir el pensamiento, ni siquiera la experiencia, al menos en tanto en cuanto concibamos la experiencia como rasgo de nuestra vida adulta plena, sin el uso de las expresiones lingüísticas. Para él, pensar es operar con las expresiones; de manera que el lenguaje impregna todo el pensamiento y, así, toda la experiencia humana.

MAGEE Tal vez se pueda comprender el tipo de realidad independiente que Wittgenstein admite si se toma en consideración lo que acaba de exponer junto con lo que ha dicho antes, en relación a que sólo desde el exterior se puede comprender cada juego individual del lenguaje. Los antiguos positivistas lógicos, que estuvieron muy influidos por su lectura de la primera filosofía de Wittgenstein, también rechazaban radicalmente cualquier tipo de expresión religiosa. Dado que las expresiones religiosas son inverificables las consideraron, literalmente, carentes de sentido. Pero el Wittgenstein posterior hubiera tenido una actitud muy diferente. Hubiera dicho que hay, y ha habido siempre en todo modelo de sociedad conocido, una expresión religiosa, y si deseamos comprenderla debemos prestar atención a los ejemplos concretos de su función dentro de las formas de vida dadas. Todo tipo de discurso tiene su propia lógica, y sencillamente no sirve de nada valorar las expresiones religiosas del mismo modo en que se valoran las expresiones científicas —que es lo que habían estado haciendo los positivistas lógicos.

SEARLE Bueno, creo que tenemos que tener mucho cuidado con esto. Wittgenstein diría que nuestro cometido como filósofos no consiste en valorar el éxito o el fracaso del juego del lenguaje religioso. Lo único que podemos hacer es describir cómo se juega. Y lo más importante que tenemos que observar es que no se juega como el juego del lenguaje científico. Piensa que es ridículo suponer que debería interpretar las

expresiones religiosas como si fueran una especie de expresiones científicas de segunda categoría, como si fueran teorías sobre las que tuviéramos pruebas poco concluyentes. Siempre insistió en que deberíamos estudiar el papel que los diferentes tipos de expresiones desempeñan en la vida de las personas; para él, es ahí donde se encuentra el significado de esas expresiones. Odiaba la idea de que tuviéramos que supraintelectualizar estas cuestiones y tratar de incluirlo todo en un tipo de empresa teórica. Rechazaba la idea de que tuviéramos que examinar la afirmación de que Dios existe como si fuera una afirmación de la física y comprobar si cumplía los preceptos científicos. Lo que Wittgenstein valoraba era lo siguiente. En una ocasión, W. G. Grace, el gran jugador de cricket inglés, saltó sobre una silla en mitad de una reunión y gritó algo así como: «Dios no quiere una cabeza, cualquier berza puede hacer las veces de una cabeza. Lo que Dios quiere es un corazón.» A Wittgenstein le gustaba esto porque pensaba que era la actitud que se debía adoptar ante la religión. Pensaba que era un buen ejemplo del juego del lenguaje en acción. Por el contrario, lo que rechazaba era el tipo de actitud expresada por su colega de Cambridge A. C. Ewing, que en una charla sobre filosofía se refirió en una ocasión a las «hipótesis teísticas». Wittgenstein se negaba a aceptar que, por ejemplo, la causa de la Guerra de los Treinta Años hubiera sido una mera «hipótesis».

Resumiendo todo lo dicho: Wittgenstein pensaba que si se quería comprender un tipo de discurso, como el discurso religioso o de cualquier otro tipo, se debía prestar atención al papel que desempeñaba en la vida de las personas. Para él, el error característico de la vida intelectual del siglo veinte era que trataba todos los proyectos intelectuales como si todos pretendieran ser como la ciencia. Pensaba que la ciencia tenía su lugar como cualquier otra cosa, pero que era un error tratar temas que evidentemente no eran expresiones científicas ni tecnológicas como si fueran intentos de segunda clase de alcanzar la ciencia y la tecnología.

MAGEE Dicho esto, creo que es importante añadir que Wittgenstein *no* adoptó la actitud de aceptarlo todo. No dijo que pudiéramos utilizar el lenguaje como quisiéramos y después reclamar el significado o la validez de nuestras expresiones en las mismas condiciones que los demás. Por el contrario, pensaba que debíamos prestar la máxima atención a cómo utilizábamos el lenguaje. Una de las razones por las que pensaba así era su idea de que los problemas o rompecabezas de la filosofía surgían casi siempre por el mal uso de las palabras: concretamente surgen cuando creemos que una expresión funciona dentro de un juego del lenguaje, pero su lugar adecuado está en otro diferente. Surgen, por ejemplo, tanto si se trata una proposición religiosa como si se trata de una proposición científica.

SEARLE Expresa esta idea diciendo que los problemas filosóficos surgen cuando se saca una palabra de su juego del lenguaje, en el que se encuentra a gusto, y se intenta pensar que denota algo sublime. Dice que los problemas filosóficos surgen especialmente cuando «el lenguaje se va de vacaciones», es decir, cuando una palabra deja de desempeñar la función para la que está prevista, y la examinamos independientemente de los juegos del lenguaje que le proporcionan un significado; cuando, por ejemplo, tratamos de investigar la naturaleza intrínseca del conocimiento, o de lo bueno, la verdad o lo bello, en vez de sencillamente observar cómo se emplean éstas y otras palabras en los juegos del lenguaje de donde obtienen sus significados.

Pero me gustaría matizar algo de lo que ha dicho antes. Puede parecer que usted supone que hay un juego del lenguaje específicamente filosófico. No creo que Wittgenstein pensara esto. Creo que pensaba que los filósofos debían ocuparse sólo del juego del lenguaje de describir. Debían describir cómo se usan las palabras realmente. Debían describir cómo se usa el lenguaje de un modo que nos permita resolver los problemas filosóficos más importantes; y debían abandonar la idea de que la filosofía tiene el cometido especial de *explicar* o *justificar,* la idea de que vaya más allá de la mera descripción. De manera que en cierto sentido la filosofía no es un juego del lenguaje especial, no tiene un conjunto de reglas ni un procedimiento específico. En vez de ello, deberíamos sumirnos en las prácticas reales de la gente, especialmente en sus prácticas lingüísticas, y describir lo que hacen. Y también podemos describir las alternativas de nuestras prácticas con el fin de deshacernos de la idea de que éstas sean inevitables o necesarias. Hacemos estas distintas descripciones por motivos intelectuales específicos. De acuerdo con su teoría, somos un «conjunto de recordatorios con un propósito»: el propósito es eliminar confusiones intelectuales que se crean por nuestra tendencia inevitable a comprender mal el carácter del lenguaje. Por ejemplo, siempre deseamos algún tipo de teoría general para lo que carece de teoría general, deseamos fundamentos para lo que carece de fundamento, y deseamos esencias donde no hay más que parecidos familiares. Estos son ejemplos típicos de los errores en los que cree que los filósofos incurren de un modo característico —incluso inevitable— y el objetivo de la descripción filosófica es eliminar la tendencia a cometer estos errores.

MAGEE En todo lo que hemos dicho hasta ahora acerca de la analogía entre los juegos y el uso del lenguaje, hay un aspecto muy importante que aún no hemos tratado. Se trata de la famosa controversia del «lenguaje privado». Wittgenstein argumentaba que para que el lenguaje significara algo en absoluto, su uso tenía que seguir ciertas reglas. Pero algunos de los criterios sobre qué constituye una regla o el cumpli-

miento de una regla, son inevitablemente sociales. Wittgenstein concluyó de ello que no podía existir un lenguaje privado. Sin embargo, no todos los filósofos están de acuerdo con él, y desde entonces ha existido siempre una gran controversia en torno a este tema. De hecho, sigue siendo uno de los aspectos más controvertidos de la filosofía de Wittgenstein.

SEARLE Sí, es cierto que ha sido un tema muy controvertido. De hecho, soy un poco reacio a entrar en él, porque se ha escrito mucha paja acerca del argumento del lenguaje privado. Preferiría no mezclarme en las famosas disputas acerca de la interpretación de este argumento. Pero, de todos modos, allá voy. Con el fin de explicar la exposición sobre los lenguajes privados que hace Wittgenstein, hay que decir algo acerca de su concepción de las reglas y del comportamiento regido por las relgas. Hemos estado hablando como si el concepto de regla fuera sencillo para Wittgenstein. Pero, por supuesto, no lo era. De hecho, su discusión de las reglas es una de sus contribuciones más importantes a la filosofía. Su primera observación es que las reglas no explican todos los casos posibles. Las reglas no abarcan completamente todo el lenguaje; en realidad, no abarcan completamente ningún sistema. Siempre quedan lagunas en un sistema de reglas: da el ejemplo de lanzar una pelota de tenis cuando se está en el servicio. No hay ninguna regla que diga a qué altura haya que lanzarla. Supongo que si alguien fuera capaz de lanzar una pelota a cinco millas de altura y retrasara así el juego, las autoridades tendrían que hacer una nueva regla. Pero el sistema de reglas nunca estaría «completo», en el sentido de que siempre habría posibilidades que no estarían previstas en las reglas vigentes.

Lo siguiente que dice, que está relacionado con esto, es que las reglas siempre están sujetas a interpretaciones diferentes. Siempre se puede encontrar un modo de interpretar una regla de manera que resulte que el comportamiento de uno esté de acuerdo con ésta, a pesar de que a primera vista parezca lo contrario. Un buen ejemplo histórico es el desarrollo de las leyes de impuestos americanas, en las que se da una lucha constante entre las autoridades y la población, que trata de incumplir el propósito de la ley, reinterpretándola de manera que su comportamiento siempre parezca respetarla. Wittgenstein opina que surge inevitablemente un tipo de paradoja cuando consideramos el problema de cumplir una regla. Si se puede conseguir que algo esté conforme con la regla mediante una determinada interpretación, también se puede hacer que entre en conflicto con la regla mediante otra interpretación ingeniosa, y entonces no se puede decir que la cumpla ni que la incumpla. Da la impresión de que la regla es irrelevante, de que no desempeña ningún papel en la explicación del comportamiento. Su solución a este problema es señalar que obedecer una regla es una práctica social,

es algo que hacemos en la sociedad y que aprendemos en la sociedad. Los grupos sociales tienen maneras de conseguir que la gente las cumpla y de enseñarles para que las cumplan, y de ese modo la sociedad determina qué es cumplir una regla. De manera que, en su opinión, hay un modo de responder a una regla que no es una «interpretación». Sencillamente actuamos ante una regla del modo en que nos han enseñado a actuar.

Su argumento acerca de los lenguajes privados es un argumento sobre un problema diferente al problema del cumplimiento de las reglas, pero se relaciona con éste en cuanto a que su solución es la misma. El problema de los lenguajes privados es el siguiente: ¿Podría existir un lenguaje en el que yo utilizara las palabras para designar mis propias sensaciones, de modo que nadie más pudiera comprenderlas porque las palabras vendrían definidas por mis experiencias privadas conocidas sólo por mí? La razón por la que este problema parece tan importante es que la epistemología tradicional del tipo de la que se encuentra en Locke, Berkeley y Hume, por ejemplo, se basa en la idea de que debemos construir el conocimiento del mundo desde fuera. Partimos de nuestras sensaciones internas y a continuación construimos el lenguaje público y el conocimiento público partiendo de la base de nuestras experiencias internas. Wittgenstein, en su discusión del problema del lenguaje privado, argumenta en primer lugar que no es así como funciona nuestro lenguaje para las sensaciones internas. No damos definiciones internas privadas a nuestras palabras sobre sensaciones, sino que, señala, nuestro lenguaje de sensaciones, nuestro lenguaje para describir experiencias internas, está vinculado a los fenómenos sociales públicos en todo momento. Sólo cuando se produce un dolor en determinados tipos de circunstancias y produce determinados tipos de comportamiento, podemos formar un vocabulario para hablar acerca de los dolores. Nuestro lenguaje de sensaciones no es lenguaje privado, porque aprendemos los términos y los utilizamos con criterios colectivos, criterios que tienen que ver con el comportamiento y las situaciones.

En segundo lugar, Wittgenstein afirma que no podríamos tener un lenguaje privado, no podríamos tener una definición privada allí donde nos limitamos a señalar interiormente una experiencia personal; damos nombres a esa experiencia y utilizamos el mismo nombre para referirnos a la misma experiencia en el futuro. Su argumento contra esto se basa en una reducción al absurdo. Si tratáramos de pensar en un lenguaje de sensaciones que funcionara de este modo, no seríamos capaces de distinguir entre utilizar la palabra correctamente y pensar sólo que la estamos usando correctamente. Pero si no podemos distinguir entre usarla correctamente y sólo pensar que la estamos usando correctamente, no podemos hablar correctamente en absoluto. De manera que

la idea de que podríamos tener un lenguaje privado de sensaciones se reduce al absurdo. Su solución a este rompecabezas, el rompecabezas de cómo podemos utilizar las palabras para referirnos a nuestras sensaciones internas, es igual a su solución al problema general acerca del cumplimiento de las reglas. Las reglas para utilizar las palabras sobre sensaciones son reglas sociales; se aprenden y se aplican en un marco social. Y estos criterios externos se sancionan socialmente y se aplican socialmente. Precisamente porque somos miembros de una comunidad lingüística podemos tener reglas lingüísticas, y porque contamos con criterios sociales públicos para nuestras experiencias internas podemos tener un lenguaje que se refiera a las experiencia internas. Resume este punto diciendo: «Un "proceso interno" requiere criterios externos.»

MAGEE Un punto en el que yo insistiría aún más de lo que lo ha hecho usted para explicar el argumento de Wittgenstein es que aprendemos el uso de todas las palabras, incluyendo las palabras para las sensaciones internas, de otras personas. Las palabras y las expresiones para gustos, olores, colores, dolores, sueños y todo tipo de experiencia «interna» existían mucho antes de que naciéramos nosotros; y también los criterios para su uso. Y lo que hacemos cuando entramos en el mundo es aprender de los demás tanto las palabras como su uso adecuado. Si se consideran seriamente las consecuencias de esta idea, da la sensación de que las palabras existen y su uso significativo son inevitablemente fenómenos sociales, por muy «privado» e «interno» que sea aquello de lo que hablemos. Y como ha dicho usted, las consecuencias de todo ello en lo que se refiere a la epistemología son muy profundas. Supone que no podemos formarnos un concepto del mundo partiendo de los elementos que sean absolutamente privados y avanzar hacia fuera hasta alcanzar el mundo «externo» y otras personas. Y decir *esto* es ir en contra de toda una tradición filosófica, una tradición que había comenzado con Descartes.

Para el último Wittgenstein, todos los criterios de significación son sociales en definitiva, no personales y menos aún privados. Las palabras derivan su significado de los contextos en los que se utilizan, y éstos a su vez dependen de las prácticas sociales, y así, en definitiva de los modos de vida, de las formas de vida. Y, de hecho, utiliza la expresión «formas de vida» en muchas ocasiones dentro de este contexto.

SEARLE Es cierto. Es muy importante insistir en que el concepto del uso de las palabras es en sí un concepto social. El uso de las palabras es algo que se comparte con los demás miembros de una sociedad. Gracias a que se nos enseña a usar las palabras y a seguir las reglas podemos evitar el tipo de escepticismo según el cual todo lo que haga puede estar

de acuerdo con una regla, porque siempre se puede interpretar una regla de forma tal que cualquier comportamiento esté de acuerdo con ella. Hace bien en señalar el hecho de que Wittgenstein insista en la idea de que el lenguaje sea una forma de vida. Esto tiene muchas consecuencias para él, pero una de las más importantes es que no podemos apartar el lenguaje y estudiarlo separadamente del resto de las actividades humanas. El lenguaje está ligado irremisiblemente al resto de nuestras actividades.

MAGEE En muchas ocasiones se ha comparado la filosofía del último Wittgenstein con el psicoanálisis de Freud. Según Freud, la neurosis puede estar ocasionada por tendencias psicológicas de las que el paciente no es consciente, y en esos casos la tarea del psicoterapeuta consiste en encontrar la causa oculta del problema y sacarla a la luz; y cuando el paciente se hace plenamente consciente de cuál era la causa de su problema, éste desaparece y el paciente está curado. El paralelismo con el último Wittgenstein es casi exacto. Según él, la causa de nuestros problemas filosóficos es la confusión de conceptos que tiene su origen en un profundo error en el empleo del lenguaje. La tarea del filósofo es encontrar la causa de la confusión y sacarla a la luz, y cuando se consigue esto el problema deja de serlo. Se da incluso el elemento terapéutico: Wittgenstein considera la confusión filosófica un tipo de enfermedad para la que este método ofrece una solución.

SEARLE En efecto. Y, de hecho, Wittgenstein utiliza la palabra «terapia». Compara el tratamiento que un filósofo da a un problema, con el tratamiento médico para una enfermedad. Es cierto que se le ha comparado con Freud en muchas ocasiones, pero es una comparación un poco particular, porque Wittgenstein tenía muchas cosas en contra de Freud. Pensaba que la pretensión científica de Freud estaba profundamente equivocada. Pero la «terapia» de Wittgenstein se parece al psicoanálisis al menos en este sentido: las confusiones ocasionadas por una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje son profundamente subconscientes. Y la misión del filósofo, mediante distintos tipos de terapias, es sacarnos de estas confusiones haciendo que seamos conscientes del verdadero carácter de los hechos. Así como Freud pensaba que un neurótico podía superar su neurosis haciendo conscientes los impulsos reprimidos que habían dado lugar a estos síntomas, Wittgenstein piensa que, haciéndonos conscientes del verdadero carácter de nuestro uso del lenguaje, podemos eliminar las trabas, tendencias y los obstáculos intelectuales que se deben a que no hemos sabido comprender cómo funciona el lenguaje.

MAGEE Desgraciadamente, algunas personas están obsesionadas con

el último Wittgenstein, así como otros están obsesionados con el psicoanálisis. Ambos casos me recuerdan a la observación de Karl Kraus de que el psicoanálisis es la única enfermedad que se confunde con su cura.

SEARLE Sí. Wittgenstein se ha convertido, para bien o para mal, en una especie de figura de culto. Pero, al menos hasta ahora, es un culto menos fanático que el de Freud.

MAGEE Creo que deberíamos decir algo acerca del modo original en el que están escritos los libros de Wittgenstein —al fin y al cabo, esto es lo primero en lo que se fija cualquiera que lea uno de ellos por primera vez. No están escritos en una prosa continua; están escritos en párrafos separados y cada párrafo lleva un número. Por lo general, apenas se sigue una línea de argumento conexo. En muchas ocasiones es tremendamente difícil ver qué relación tiene un párrafo con los dos que lo rodean. El estilo es muy distinguido —lleno de símiles maravillosos, metáforas y ejemplos, ofrece muchas explicaciones concretas y, sin embargo, resulta difícil, al menos al principio, ver cuál es el objetivo de todo ello. ¿Por qué escribía así?

SEARLE Bueno, hay varias razones. Pero en primer lugar estoy de acuerdo con usted en lo que ha dicho sobre el carácter de su prosa. Es a la vez arrebatadora y exasperante. Lo recordé cuando estuve preparándome para esta discusión. Releí casi toda la obra publicada de Wittgenstein y al cabo de un tiempo el encanto estilístico empezó a cautivarme. Me gustan mucho frases como por ejemplo: «Cuando uno teme la verdad —como me ocurre a mí ahora mismo—, nunca es *toda* la verdad lo que uno teme.»

Si se lee suficientemente su obra, empieza uno a pensar de ese modo. Empieza uno a dirigirse a su mujer con aforismos wittgensteinianos, lo que puede resultar sumamente irritante para ella. También se tiene la sensación de que leer una de sus últimas obras es un poco coger las piezas de la maqueta de un avión, sin ningún tipo de instrucciones sobre cómo se han de montar. Eso también puede resultar muy frustrante. Todas sus últimas obras son un poco como un libro de «hágalo usted mismo».

¿Que por qué escribía así? En primer lugar, creo que era el único modo que tenía de ser completamente natural. Explicó en muchas ocasiones lo que le costaba tratar de ordenar los párrafos de forma consecutiva, por no decir escribir libros y artículos convencionales en una prosa convencional. Pero, en segundo lugar, creo que hay un elemento en el estilo de Wittgenstein que podría resultar arrogante: deseaba que su obra fuera diferente de los modos habituales de hacer filosofía.

Odiaba los artículos normales que aparecían en las publicaciones, y los libros normales que escribían los profesores de filosofía para que los leyesen los estudiantes. Pero no es sólo que buscara deliberadamente ser diferente de los demás; hay además un tercer aspecto de su estilo. Creo que se esforzaba honesta y sinceramente en decir algo nuevo y diferente, y siempre tenía la sensación de que no había dicho lo que quería decir en realidad, y seguía buscando un nuevo tipo de expresión. Y en su opinión, nunca consiguió lo que se proponía. Por último, creo que tenemos que advertir a los lectores de habla inglesa que su estilo, aunque resulte extraño para el público angloamericano, no es raro en alemán. Hay una tradición de estilo aforístico dentro de la filosofía alemana. La encontramos en Nietzsche, Schopenhauer y Lichtenberg entre otros.

MAGEE A pesar de que tengamos algunas objeciones que hacer, en las que creo que estaríamos de acuerdo, la prosa de Wittgenstein es magnífica en los mejores casos —y haciéndole justicia, hemos de decir que lo es sin lugar a dudas. Su prosa puede ser grandiosa, y cuando menos es notable.

SEARLE Sí, es un estilo maravilloso.

MAGEE Y algunas de sus frases quedan para siempre en la memoria una vez que se han leído.

SEARLE Para siempre.

MAGEE En mi introducción a esta discusión mencioné el hecho de que hace relativamente poco —después de haber sido prácticamente desconocido fuera de los círculos académicos durante varias décadas— Wittgenstein se ha convertido en una figura dentro de nuestra cultura, una figura de importancia internacional. Prueba de ello es que su nombre sale una y otra vez en estudios sobre libros dentro de diferentes publicaciones literarias. O, por dar un ejemplo más concreto, es una figura muy influyente en antropología. ¿Puede decirnos en qué campos está teniendo más influencia fuera de la filosofía?

SEARLE Actualmente creo que casi todas las referencias a Wittgenstein fuera del campo de la filosofía no son más que citas grandilocuentes. Es indudable que está de noda, y siempre queda bien citar su nombre. Se le menciona en mucho campos. Estoy convencido de que él mismo pensaría que no se le ha comprendido correctamente. Lo que es más importante —tengo la sensación, y creo que él también la tendría— es que en la filosofía no se le ha comprendido correctamente.

Algunos de los otros campos en los que se suele citar a Wittgenstein son la crítica literaria y la estética en general. Creo que sus ideas ejercerán cada vez una mayor influencia a medida que la cultura intelectual vaya absorbiendo sus obras. También se cita mucho a Wittgenstein en las ciencias sociales, y, de hecho, él mismo consideraba que su obra era en cierto sentido una especie de antropología. Se han escrito libros acerca de la importancia de la obra de Wittgenstein para una teoría política. En general, se puede decir que donde más influencia ha tenido ha sido en la estética y en lo que los franceses llamarían «ciencias del hombre». Esto tal vez resulte paradójico, porque escribió mucho también acerca de la filosofía de las matemáticas; pues la mayor parte de su influencia, nos guste o no, no afecta a las matemáticas. En la medida en que influye fuera de la filosofía, su influencia se deja sentir fundamentalmente en los estudios literarios y en las ciencias sociales.

MAGEE ¿No se apropian de Wittgenstein los estructuralistas a pesar de que no sean filosóficos?

SEARLE Creo que más que los estructuralistas, quienes peor han interpretado a Wittgenstein son los postestructuralistas. Pero para entrar en este tema necesitaríamos otro programa.

MAGEE Confieso que es un tema que desconozco, así que más vale que no entremos en él.

Me gustaría concluir esta discusión haciendo un balance. Si tuviera que evaluar a Wittgenstein como filósofo, ¿qué pros y contras señalaría?

SEARLE En primer lugar, quiero decir algunas cosas negativas acerca de la obra de Wittgenstein, y concluir con los aspectos más positivos. Creo que el factor más desafortunado de la última obra de Wittgenstein es su carácter antiteórico. Wittgenstein se opone constantemente a la idea de que debamos buscar una teoría general o una explicación general para los fenómenos que nos confunden, especialmente los fenómenos del lenguaje y la mente. Si algún filósofo me dice que no puedo tener una teoría general, digamos de los actos del discurso y de la intencionalidad, entonces mi respuesta natural es considerarlo un reto; mi respuesta natural es tratar de demostrar que no tiene razón. Y en ambos casos he tratado de hacer exactamente eso: he tratado de exponer explicaciones generales de los actos del discurso y de la intencionalidad. Creo que sencillamente Wittgenstein se adelantó demasiado al decir que no podíamos tener teorías generales filosóficamente instructivas acerca de cómo funciona el lenguaje o de cómo la mente se rela-

ciona con el mundo. No podríamos saber si nuestros intentos de conseguir teorías generales eran válidos si no tratáramos de formular y examinar estas teorías. Y la diversidad de los fenómenos no debe desanimarnos. Consideremos, por ejemplo, la física; si pensamos en las cataratas, un cazo con agua hirviendo, una pista de patinaje sobre hielo, da la sensación de que los fenómenos del agua son increíblemente diversos. Pero lo cierto es que hoy en día tenemos una teoría general que explica todas las formas en que puede manifestarse el agua. No veo por qué no vamos a buscar teorías igualmente generales en la filosofía del lenguaje o en la filosofía de la mente. En algunas ocasiones me da la sensación de que Wittgenstein tal vez pensara inconscientemente que, dado que *él* no había conseguido encontrar una teoría correcta en el *Tractatus,* cualquier teoría debía de ser imposible. En otras palabras, parece que pensó algo así: si mi teoría general no funciona, entonces ninguna teoría general lo hará. De hecho, varios de sus discípulos me han dicho que, puesto que yo rechazo los aspectos antiteóricos de las *Investigaciones Filosóficas,* de algún modo estoy obligado a creer en el *Tractatus.* Parecen pensar que no existen más que estas dos alternativas. En mi opinión, hay muchas más opciones.

Sin embargo, su propio fracaso a la hora de elaborar una teoría general satisfactoria no fue más que una de las razones de su posición antiteórica. Creo que se debe fundamentalmente a una serie de errores profundos. Quiero mencionar dos de estos errores porque son sumamente importantes para comprender sus ideas acerca del lenguaje y la mente. En la filosofía del lenguaje, Wittgenstein trata de deshacerse de la idea de que la representación es de alguna manera la esencia del lenguaje, defendiendo la idea de que deberíamos pensar que el lenguaje se compone de diferentes tipos de herramientas que se señalan entre sí. Y como dije antes, esto le lleva a la conclusión de que hay una variedad indefinida de usos del lenguaje. Pero si examinamos estos usos del lenguaje descubrimos que la representación constituye el núcleo de prácticamente todos los juegos del lenguaje. Si le ordeno que salga de esta habitación, si le pregunto si va a salir de esta habitación, si predigo que va a salir de esta habitación, o si sencillamente expreso mi deseo de que salga de esta habitación, en cada uno de los casos he hecho una jugada muy diferente en el juego del lenguaje. Pero hay que tener en cuenta que todo juego del lenguaje debe tener capacidad de representar la acción de que usted salga de esta habitación. Ese contenido proposicional se conserva en las órdenes, expresiones de deseo, predicciones, preguntas, etc. Una vez que haya quedado claro que los contenidos proposicionales se conservan en todos los juegos del lenguaje, es fácil comprender que la representación constituye el núcleo del lenguaje. La representación se encuentra en la esencia del lenguaje. Si comprendemos esto, nos damos cuenta de que no hay un número indefinido ni infinito

de cosas que hagamos con el lenguaje; de hecho es un número muy limitado. Existe un número limitado de formas de representar; he tratado de dar una explicación teórica general de cómo funcionan los distintos modos de representación en diferentes tipos de actos del discurso. De manera que creo que la actitud antiteórica de Wittgenstein en la filosofía del lenguaje se basa en un grave error. Se basa en que no supo ver que la representación es la base de prácticamente todos los juegos del lenguaje.

En la filosofía acerca de la mente, creo que Wittgenstein cae en un error parecido a este, y es que no supo ver la importancia del cerebro en la comprensión de los fenómenos mentales. Pero muchas de las cosas que dice acerca de los fenómenos de la vida mental se basan en un rechazo del hecho de que los procesos causales sean suficientes para cualquiera de nuestros fenómenos mentales. De manera que, por ejemplo, cuando insiste en que los fenómenos mentales como la esperanza, el miedo, el amor y el odio son fenómenos sociales que tienen lugar dentro de contextos sociales, también es importante recordar que las partes estrictamente mentales de estos fenómenos son fruto de procesos que tienen lugar dentro del cerebro; y que el contexto social sólo importa en tanto en cuanto afecte a nuestro sistema nervioso. Cuando Wittgenstein dice: «Un "proceso interno" necesita criterios externos», es necesario recordar que un proceso interno como sentir dolor, está ocasionado por procesos neurofisiológicos en el tálamo y en la corteza somático-sensorial. Dicho en pocas palabras, un proceso interno no necesita nada. Sencillamente es.

La aversión de Wittgenstein a la teoría y su insistencia en que la filosofía debería ser puramente descriptiva y no crítica, le conduce a una especie de charlatanería en determinados temas fundamentales. Echemos un vistazo a su discurso religioso, por ejemplo. Creo que Wittgenstein tenía una profunda ansia de Dios. No tenía una actitud ante la religión como la de la clase media angloamericana, para quien apenas era más que lo que se hace los domingos por la mañana. En sus obras más personales habla en muchas ocasiones del tema de Dios, del problema de cómo aceptar a Dios. A pesar de todo, creo que casi todos los que le conocieron dirían que era ateo. En cierto modo, cuando se leen sus observaciones sobre el tema de Dios, da la sensación de que quiere las dos cosas a la vez: quiere hablar de Dios y ser ateo a la vez. Insiste en que para comprender el discurso religioso necesitamos ver el papel que dicho discurso desempeña en la vida de la gente. Sin duda tiene razón en eso. Pero, por supuesto, no se comprendería el papel que desempeña en la vida de la gente a menos que se comprenda que el discurso religioso se refiere a algo que está fuera de él. Dicho más claramente, cuando las personas normales rezan es porque creen que existe un Dios que les escucha. Pero el que haya un Dios que escuche su oración no

forma parte del juego del lenguaje. La razón por la que la gente practica en el juego del lenguaje de la religión es que creen que hay algo fuera del juego del lenguaje que le da un sentido a dicho juego. Hay que ser un intelectual religioso muy rebuscado para rezar si no se cree que exista un Dios fuera del lenguaje que escuche nuestras oraciones.

Esto es todo en cuanto a los aspectos negativos. Ahora voy a exponer los aspectos que considero más notables de la obra de Wittgenstein. La mayoría de los filósofos contemporáneos que admiran a Wittgenstein dirían que sus contribuciones más importantes han sido las referidas a la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. En la filosofía del lenguaje, sus contribuciones principales son que elaboró un crítica demoledora y, a mi modo de ver, conclusiva, de la visión de que las palabras obtienen su significado o bien por denotar objetos del mundo o bien por asociarse a algún proceso introspectivo de la mente. Es más, insiste en la idea de que hablar una lengua debería considerarse un tipo de actividad humana, que las palabras también son actos. No es el único filósofo que ha insistido en esto, pero es sin lugar a dudas de los que más influencia ha tenido. Esto implica una ruptura muy importante con las tradiciones filosóficas y lingüísticas, y todavía estamos analizando las consecuencias.

Igualmente importante son sus contribuciones a la filosofía de la mente. Llevó a cabo uno de los ataques más efectivos contra la tradición cartesiana, es decir, contra la idea de que la vida se compone de dos partes: una parte mental y una parte física. Pero, a mi entender, su ataque al cartesiano es efectivo precisamente porque no comete el error que cometen casi todos los que se oponen al cartesianismo, que piensan que si se rechaza el dualismo también se deben rechazar los fenómenos mentales. Casi todos los anticartesianos piensan que si se rechaza el dualismo no queda más remedio que aceptar un tipo de conductismo, algún tipo de materialismo puro. La filosofía de la mente de Wittgenstein procede examinando cuidadosamente los usos de las palabras para describir los fenómenos mentales. A lo largo de literalmente cientos de párrafos en su obra posterior analiza cómo utilizamos verbos psicológicos como «significar», «conocer», «ver», «esperar», «temer», «dudar», «confiar», y muchos otros. Demuestra, hasta cierto punto detalladamente, que si se examina la «estructura profunda» de este vocabulario no se encuentran dos fenómenos separados, uno mental y uno físico. La estructura superficial, donde tenemos nombres como «mente», «cuerpo», «espíritu», «materia», nos induce a pensar que hay dos tipos de fenómenos. Pero un examen detallado de la estructura profunda demuestra cómo el uso del vocabulario se basa en situaciones reales. Cuando decimos cosas como «ha estado gimiendo de dolor durante dos horas», no sentimos que se trate de dos categorías diferentes, que el gemido físico no vaya acompañado del dolor mental.

Para Wittgenstein, nuestro modo habitual de hablar no conduce al cartesianismo si se interpreta correctamente.

Hasta ahora creo que estoy reflejando la tendencia actual más generalizada, al decir que las contribuciones principales de Wittgenstein son las que se refieren a la filosofía de la mente y a la filosofía del lenguaje. Pero personalemente creo que la parte más importante de la obra de Wittgenstein es una que desarrolla más plenamente en su último libro, *On Certainty*, a pesar de que la idea aparece, se esboza al menos, en *Investigaciones filosóficas*. La idea es la siguiente: tenemos una tradición larga en la filosofía occidental, una tradición que se remonta a Platón, según la cual todas nuestras actividades significativas deben ser el resultado de alguna teoría interna. Si, por ejemplo, comprendo su comportamiento, sólo puede ser porque tengo una teoría acerca de usted y su comportamiento, de forma inconsciente, por supuesto; si comprendo una lengua, es porque he aprendido a dominar la teoría de la lengua. Es evidente que hay algo de verdad en esta visión tradicional. Pero Wittgenstein señala que una parte muy importante de nuestro comportamiento no se justifica de este modo. No necesitamos una teoría para comportarnos del modo en que lo hacemos. Como es habitual, expone una serie de símiles muy expresivos e ilustrativos para explicar este fenómeno. Por ejemplo, nos pregunta que si cuando las ardillas almacenan nueces para el invierno lo hacen porque piensan que han resuelto el problema de la inducción que planteó Hume. Es decir, ¿creen que tienen buenos motivos para suponer que el futuro será como el pasado? No, sencillamente lo hacen. O propone que nos imaginemos a nosostros mismos poniendo la mano en el fuego. La razón de que no pongamos la mano en el fuego, ¿es acaso que hayamos superado el problema de Hume, o que pensemos que tenemos buenas evidencias inductivas acerca de las consecuencias posibles? Una vez más, sencillamente no lo hacemos. Y no es porque tengamos una teoría, sencillamente es porque hemos aprendido a actuar de cierta forma. Wittgenstein nos recuerda que una gran parte de nuestra actividad debe considerarse originalmente biológica y cultural. Sencillamente actuamos de cierta manera; debemos considerar las distintas formas de comportarse meras reacciones animales. En mi libro llamo a este conjunto de capacidades que tenemos de una variedad no teórica y no representativa «el Trasfondo». Creo que toda nuestra vida mental, consciente e inconsciente, se produce con el trasfondo de estas capacidades y disposiciones mentales no representativas y no teóricas.

Puede parecer que aquello por lo que estoy elogiando a Wittgenstein, el reconocimiento de un conjunto de capacidades no teóricas, es incoherente con aquello por lo que le criticaba antes, su negativa a desarrollar una teoría. Pero no es así. La pretensión de que normalmente dentro de la vida real actuemos sin una teoría, es en sí una pretensión

teórica. De manera que mi objeción a Wittgenstein en cuanto a que se opone de un modo demasiado radical a la teoría, no debe confundirse con el hecho de que me parezca o no acertada su afirmación de que una gran parte de nuestro comportamiento no obedece a ninguna teoría, sino que sencillamente actuamos de una determinada manera.

MAGEE ¿Cree que se pueden deducir muchas más consecuencias de la aplicación de las ideas de Wittgenstein, o cree que el propio Wittgenstein ya les sacó todo el jugo?

SEARLE No, creo que se pueden decir muchas más cosas. Francamente, en mi opinión, Wittgenstein sólo arañó la superficie. Nos encontramos en una época en la que es apasionante ser filósofo, tal vez la época más apasionante de la historia de la filosofía; y Wittgenstein, en muchas ocasiones a pesar suyo, es responsable en gran medida de las oportunidades que se nos plantean.

Pero no deja de ser algo irónico, porque tengo la sensación de que a Wittgenstein no se le ha interpretado correctamente. Creo que si la tradición filosófica hubiera comprendido y asimilado correctamente a Wittgenstein, muchas de las cosas que la filosofía académica contemporánea aprueba se rechazarían, se considerarían profundamente equivocadas. Hemos estado hablando como si Wittgenstein fuera un genio reconocido de la filosofía contemporánea. Hasta cierto punto es cierto, pero sería más exacto decir que sencillamente ha pasado de moda en la filosofía. Tengo la sensación de que lo que ocurrió fue que Wittgenstein expresó unas ideas sumamente innovadoras; se oyeron diferentes voces de alarma, y esto dio lugar a que la gente pensara que estaba ocurriendo algo muy importante. Durante un tiempo, fundamentalmente en los años cincuenta y principios de los años sesenta, hubo un gran revuelo en torno a Wittgenstein. Pero últimamente parece que la gente se ha asegurado de que ya se ha estudiado su obra, ya se ha asimilado, y de que pueden volver a su trabajo tranquilamente como siempre. De manera que hay dos reacciones. En primer lugar, creo que no hemos comprendido del todo a Wittgenstein, y, en segundo lugar, no completó su obra. Sólo la comenzó.

Colección Teorema

Serie menor

TÍTULOS PUBLICADOS

ADJUKIEWICZ, Kazimierz, *Introducción a la filosofía.* Epistemología y metafísica (3.ª ed.).
ADORNO, Theodor, *Sobre Walter Benjamin.*
BADIOU, Alain, *Manifiesto por la filosofía.*
BARNES, Jonathan, *Aristóteles* (2.ª ed.).
BARTLEY III, William, W, *Wittgenstein* (2.ª ed.).
BEARDSLEY, Monroe C.; HOSPERS, John, *Estética.* Historia y fundamentos (10.ª ed.).
BENNINGTON, Geoffrey y DERRIDA, Jacques, *Jacques Derrida.*
BLACK, Max, *Inducción y probabilidad* (2.ª ed).
BODEN, Margaret, *Piaget.*
BOOLE, George, *El análisis matemático de la lógica* (2.ª ed.).
BRETON, Philippe, *Historia y crítica de la informática.*
BUBNER, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea* (2.ª ed.).
CAMPBELL, Tom, *Siete teorías de la sociedad* (4.ª ed.).
COULON, Alain, *La etnometodología.*
CHRISTEN, Ives, *El hombre biocultural.*
DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo.*
DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro.* Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978) (2.ª ed.).
FEYERABEND, Paul K., *Diálogo sobre el método.*
—, *Diálogos del conocimiento.*
FINNIS, J.; JARVIS, J.; TOOLEY, M. y WERTHEIMER, R.; *Debate sobre el aborto.* Cinco ensayos de filosofía moral (2.ª ed.).
FODOR, Jerry, *La explicación psicológica* (2.ª ed.).
GADAMER, Hans Georg, *La Dialéctica de Hegel* (4.ª ed.).
GARDNER, Martin, *Comunicación extraterrestre* y otros pasatiempos matemáticos (2.ª ed.).
GIDDENS, A. y otros, *Habermas y la modernidad* (3.ª ed.).
GUÉRY, François; DELEULE, Didier y OSMO, Pierre, *Comentario de textos de filosofía.*
HARTNACK, Justus, *Breve historia de la filosofía* (12.ª ed.).
—, *La teoría del conocimiento de Kant* (7.ª ed.).
HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard: el divino burlador.*
ILLICH, Ivan, *H_2O y las aguas del olvido.*
KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positivista* (3.ª ed.).

LAKOFF, George y JOHNSON, Marc, *Metáforas de la vida cotidiana* (2.ª ed.).
LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo.*
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Raza y cultura.*
LYOTARD, Jean-François, *Peregrinaciones.*
MAYNARD SMITH, John, *Los problemas de la biología.*
MURE, G. R. G., *La filosofía de Hegel* (4.ª ed.).
NIDDITCH, P. H., *El desarrollo de la lógica matemática* (4.ª ed.).
PARKER, Barry, *El sueño de Einstein* (2.ª ed.).
PAULOS, John A., *Pienso, luego río* (3.ª ed.).
PUTNAM, Hilary, *Cómo renovar la filosofía.*
RICOEUR, Paul, *El discurso de la acción* (2.ª ed.).
ROSS, David, *La teoría de las ideas de Platón* (3.ª ed.).
RUSE, Michael, *Sociobiología* (2.ª ed.).
RUSSELL, Bertrand, *Sociedad humana: Ética y política* (4.ª ed.).
SEARLE, John, *Mentes, cerebros y ciencia* (3.ª ed.).
SMULLYAN, Raymond, *5.000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas* (2.ª ed.).
—, *Alicia en el país de las adivinanzas.* Un cuento al estilo de Lewis Carrol para niños de menos de ochenta años (4.ª ed.).
—, *¿Cómo se llama este libro?* El enigma de Drácula y otros pasatiempos lógicos (10.ª ed.).
—, *La dama o el tigre* y otros pasatiempos lógicos (5.ª ed.).
STEVENSON, Leslie, *Siete teorías de la naturaleza humana* (18.ª ed.).
STOVE, David, *El culto Platón.*
VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil* (2.ª ed.).
WEINBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval.*
WILLIAMS, Bernard, *Introducción a la ética* (3.ª ed.).
WOLF, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana* (3.ª ed.).
WOODCOCK, Alexander y DAVIS, Monte, *Teoría de las catástrofes* (3.ª ed.).
ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca* (3.ª ed.).
ZELENY, Jindrich, *Dialéctica y conocimiento.*

Serie mayor

TÍTULOS PUBLICADOS

ABERCROMBIE, N. y otros, *Diccionario de Sociología,* 2.ª ed.
ACERO, J. J.; BUSTOS, E.; QUESADA, D., *Introducción a la filosofía del lenguaje,* 3.ª ed.
ANGUERA, María Teresa, *Metodología de la observación en las ciencias humanas,* 5.ª ed.
AYALA, Francisco, *Introducción a las Ciencias Sociales,* 2.ª ed.
BARNES, Jonathan, *Los presocráticos.*
BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción,* 6.ª ed.
COLAIZZI, Giulia, *Feminismo y teoría del discurso.*
COMREY, Andrew L., *Manual de análisis factorial.*
CHOMSKY, Noam, *Ensayos sobre forma e interpretación.*
DEBRAY, Regis, *Crítica de la razón política.*
DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía,* 2.ª ed.
EVANS-PRITCHARD, Edward, *Historia del pensamiento antropológico.*
GIDDENS, Anthony, *La transformación de la intimidad.*
HAACK, Susan, *La filosofía de las lógicas,* 2.ª ed.
HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos,* 2.ª ed.
KOLAKOWSKI, Leszek, *La presencia del mito.*
KRISTEVA, Julia, *Las nuevas enfermedades del alma.*
KUTSCHERA, Franz von, *Fundamentos de ética.*
LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna,* 5.ª ed.
MACEY, David, *Las vidas de Michel Foucault.*
MAGEE, Bryan, *Los grandes filósofos,* 2.ª ed.
MAGEE, Bryan, *Schopenhauer.*
MIETHE, Terry y FLEW, Anthony, *¿Existe Dios?*
MORIN, Edgar, *El Método. La naturaleza de la naturaleza,* 3.ª ed.
MORIN, Edgar, *El Método. La vida de la vida,* 2.ª ed.
MORIN, Edgar, *El Método. El conocimiento del conocimiento,* 2.ª ed.
MORIN, Edgar, *El Método. Las ideas.*
PRIEST, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente.*
RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza,* 3.ª ed.
RUSE, Michael, *La homosexualidad.*
SANTAYANA, George, *Interpretaciones de poesía y religión.*
SCHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas.* Para una historia psicológica de la filosofía.

SCHNÄDELBACH, Herbert, *Filosofía en Alemania, 1831-1933.*
SEARLE, John, *Actos de habla,* 4.ª ed.
SERRES, Michel (ed.), *Historia de las Ciencias.*
THINES, Georges y LEMPEREUR, Agnés, *Diccionario general de Ciencias Humanas.*
URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos,* 3.ª ed.
WAGAR, Warren W., *Breve historia del futuro.*

¿Por qué son Platón y Aristóteles nombres tan conocidos más de dos mil años después de su muerte? La respuesta es que su obra forma parte de los fundamentos de la cultura y la civilización occidentales.

Quince escritores y filósofos contemporáneos nos introducen y discuten sobre los conceptos de la filosofía occidental y sus grandes pensadores, empezando con la muerte de Sócrates en 399 a.C., siguiendo con los escritos de Platón, Aristóteles y los filósofos medievales, las obras de Descartes, Locke y Kant, entre otros, hasta llegar a figuras tan recientes como Heidegger, Bertrand Russell y Wittgenstein.

0112031

ISBN 84-376-0909-7

9 788437 609096

Colección TEOREMA
serie menor